

كتاب

شرح
شرح العقائد

لجامع العقول والمنقول عمدة المتكلمين والمحققين

العلامة محمد عبد العزيز الفرهاري

قدس سره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الحمد لله الواسع الجود والعطاء، الذي شهد
بوجوب وهبته وجود افتخار الكائنات
كلها إليه في الأرض والسماء، العزيز
الذي عز في خلقه عن أن يكون له
شريك في نه ببره شياؤه حاصلا
الله جل وعز عن الشركاء

والصلوة والسلام على

ربي الخاف من التي جلت

عن أي معصاة إليه

سبحي الخلو

كلهم في نساء
صلواته
عليه
وسلم

إلى الأخ العزيز عمار المعطي
مع تمنياتي لك بالتوفيق الدائم
والحمد لله رب العالمين

الإثنين ٤/٤/٢٠٠٥م

أخو

محمد الراوي



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Âsitâne
Kitabevi

Hakimiyet-i Millîye Cad.
Tepsi Fırını Sk. Nu:7
© 0216 391 02 85
ÜSKÜDAR

فهرس النبراس

الصفحة	العنوان	الصفحة	العنوان
٢٢ ٢٣	علوم الفلسفة نيف وسبعون	٢	نظم المؤلف على الحمد والصلوة ووجه تأليف
٢٣	التنقيد على المتكلمين ودره		الكتاب وتاريخه
٢٥	حقائق الاشياء ثابتة	٣	ترجمة الشارح الفتازاني
٢٥	انا ابن النجم وشعري شعري	٥	معنى الذات والصفات
٣١	تقدير المضاعف شاعر حتى جاء في القرآن	٦	بحث الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم
	زهراء الف	٤	اسماء النبي صلى الله عليه وسلم ومعجزاته
٣٢	بيان السوفسطائية	٨	الشيعة في ذكروا اصحاب في الصلوة على
٣٢	تقسيم العلم		النبي صلى الله عليه وسلم
٣٥	والحسن قد يفلط كثيرا	١١	ترجمة العلامة النسي
٣٤	واسباب العلم ثلثة	١٣	البحث في عطف الانشاء على الاخبار جرحا
٣٥	اما الخواس الباطنة الخ		وتعديلا
٣٩	الخبر الصادق والخبر المتواتر	١٢	وجوه عدم تدوين الكلام في زمن الصحابة
٥٢	والنوع الثاني خبر الرسول صلى الله عليه وسلم		والتابعين
٥٢	تعريف الرسول صلى الله عليه وسلم	١٦	الادلة الشرعية اربعة
٥٥	والمعجزة امر خارق	١٨	حديث تفرق امتي على ثلاث وسبعين الخ
٦٢	واما العقل وهو قوة	١٩	ترجمة رئيس المعتزلة واصل بن عطاء
٦٣	المباحث المتعلقة بالعقل	١٩	ترجمة الحسن البصري
٤٠	والهام ليس الخ	٢٠	ترجمة ابي الحسن الاشعري
٤٢	وتقليد المجتهد	٢١	مسئلة نجات الاطفال
٤٣	الكلام في حدوث العالم	٢٢	بيان اختلاف الاشعية والماتريدية
٨١	وهو الجزء الذي لا يجزى	٢٢	ارل من نقل الفلسفة الى العربية

الصفحة	العنوان	الصفحة	العنوان
١٩٢	والمقتول ميت باجله	٨٢	بحث الكرة
١٩٣	مسئلة تغير القضاء من مزال الاقدام	٨٦	في اثبات الجرم الفردي بجهة غزليات الفلاسفة
١٩٦	الكلام في الرزق - لخلال رزق و المحرام رزق	٩٣	المجردات على ثلثة اقسام
١٩٨	الكلام في الهداية والضلالة والله تعالى يضل	٩٦	والمحدث للعالم هو الله تعالى
	من يشاء ويهدي من يشاء	١٠٢	الدليل على توحيد الباري عز وجل برهان التامع
٢٠٢	وما هو اصل للعبد فليس بواجب على الله تعالى	١٠٨	للمحى القادر العليم
٢٠٥	عذاب القبر وثوابه	١٢٥	وله صفات
٢١٠	والبعث حق	١٢٨	وهي لا تدرك ولا غير
٢١٣	والوزن حق	١٣٢	العلم وهي صفة ازلية
٢١٦	وقراءة الكتاب حق	١٣٩	والكلام هو صفة ازلية
٢١٤	والحوض حق	١٣٣	والقرآن كلام الله غير مخلوق
٢١٨	والصراط حق	١٥٢	الكلام في التكوين
٢١٩	والجنة حق والناحق	١٥٩	الكلام في الارادة
٢١٩	مسئلة الخرق والالتسام	١٦١	الكلام في رؤية الباري سبحانه
٢٢٣	الكلام في الثواب والعقاب	١٤٠	الكلام في خلق الافعال
٢٢٣	بحث الكبيرة والصغيرة	١٤٣	مسئلة القضاء والقدر
٢٢٦	الكبيرة لا تخرج عن الايمان	١٤٤	وللعباد افعال اختيارية يترتب عليها
٢٣٢	ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء		الثواب والعقاب
٢٣٢	البحث عن التوبة	١٤٨	مسئلة الجبر والاختيار اصعب المسائل
٢٣٥	الخلف في الوعيد		و فيها ستة مذاهب
٢٣٦	ويجوز العقاب على الصغيرة	١٨٢	الكلام في الاستطاعة
٢٣٨	والشفاعة ثابتة	١٨٤	الكلام في التكليف ولا يكلف العبد بما
٢٣١	واهل الكبار من المؤمنين لا يخلدون في النار		ليس في وسعه
٢٣٥	والايمان في اللغة التصديق	١٩١	الكلام في التوليد الاثر المترتب على فعل العبد

الصفحة	العنوان	الصفحة	العنوان
٣٠٩	نصب الامام واجب بالاجماع	٢٣٩	ان الايمان في الشرع هو التصديق
٣١٠	فرائض الامام والخليفة	٢٤٣	والايمان لا يزيد ولا ينقص
٣١٢	بيان الاثمة على مذهب الشيعة	٢٤١	والايمان والاسلام واحد
٣١٣	المنتظر المهدي	٢٤٣	الايمان بضع وسبعون شعبة
٣١٦	ويكون الامام من قریش	٢٤٨	الكلام في النبوة وفي ارسال الرسل
٣١٤	ولا يشترط ان يكون الامام معصوماً	٢٤١	البحث على المعجزات
٣٢١	ويشترط ان يكون الامام من اهل الولاية	٢٤٢	اقسام الخوارق سبعة
٣٢٣	ولا ينزل الامام بالفسق	٢٤٣	اول الانبياء آدم واخوه محمد صلى الله عليه وسلم
٣٢٤	ويكف عن ذكر الصحابة في الانجيل	٢٤٥	الدلائل على نبوة خاتم الانبياء عليه السلام
٣٢٩	محاربات الصحابة في واجبة التاويل	٢٤٦	وجوه اعجاز القرآن
٣٣١	اللعن على يزيد خلاف التحقيق	٢٨٠	نزول عيسى عليه السلام
٣٣٤	والنصوص تحمل على ظواهرها	٢٨١	تعداد الانبياء عليهم السلام
٣٣٩	ورج النصوص الاستهزاء بالشرعة كفر	٢٨١	شرايط قبول خبر الواحد
٣٣١	والامن والياس من الله كفر	٢٨٣	مسئلة عصمة الانبياء عليهم السلام
٣٣١	ومن اعداها للجنة ان لا يكفر احد من اهل القبلة	٢٨٦	وافضل الانبياء محمد صلى الله عليه وسلم
٣٣٣	مسئلة علم الغيب	٢٨٤	الملائكة عليهم السلام
٣٣٦	مسئلة ايصال الثواب	٢٩٠	بيان الكتب المنزلة
٣٣٨	آداب الدعاء	٢٩٢	بيان المعراج
٣٣٩	دعاء الكافر	٢٩٥	كرامات الاولياء حق
٣٥٠	بيان اشراط الساعة من خسر الدجال وغيره	٢٩٩	وافضل البشر بعد الانبياء ابو بكر الصديق
٣٥٣	المجتهد يخطئ ويصيب الاحاديث في هذه المسئلة	٣٠٠	بيان الخلفاء الراشدين
	متواترة المعنى	٣٠٣	وخلافة الخلفاء الراشدين
٣٥٦	ورسل البشر افضل من رسل الملائكة الخ	٣٠٤	توجيه محاربات الصحابة
٣٦٠	نظم المؤلف قدس سره في القائمة	٣٠٤	اختلاف معاوية في و علي
	تمت		

كتاب

شرح
شرح العقائد

لجامع العقول والمنقول عمدة المتكلمين والمحققين

العلامة محمد عبد العزيز الفرهاري

قُدِّسَ سِرُّهُ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

استبحك الله ثم اهتد
تدوم على كل مجد لا تحول
مهميع بصير عالم متكلم
على نعماد وارها تسلك
وهذا الكتاب المعجز الخوان
واصحابه مادامت الصوب تطل
وبعد فهذا شرح شرح عقائد
حواشي تفشي سره وتفصيل
وطول التطويل لم يك عادتي
وليس لها في ساحة الشرح مدخل
فقاتهم العلم الكثير الذوات
لينظر فيها الطالب المتامل
وسميته نبراس اذ هو نير
فذلك تأييد الكتاب يحصل
رقمت طر سافي اراي يسيرة
من الحاذق النحرير اذ هو يعجل
ولكنني ارجو من الله عصمة
واني على تعليمه اتوكل
الله البرايا استخيرك سائلا
على وجل من ان تضيع فتبطل
وان كان في التصنيف خير بركة
باسمائك الحسنی التي هي اجل
وانك اعلى كل شئ واكمل
وابعد من ان يدرك العقل ذاته
قد يرصد واجب الذات اول
ومن اعظم الاملاء بعث رسولنا
قران كريم مستبين مفصل
وانزل على عبد العزيز احمد
يحلل منه كل ما كان يشكك
ولكنني حاولت تسهيل فهمه
لما انه للمستفيدين اسهل
لان هذا الشرح ناسا قد اكتفوا
به الاذكياء في الطوال وفصلوا
ولما تكلف صنعة المزعج عاملا
وفي الليلة الضلواء يهدي يوصل
وان شئت قل غراط ليسهل عدة
وان يراعي من بنائي العجل
وكو عاقل قد ظل يرمق عي بها
على كل تصنيف فلا انزل
ومن يعتصم بالله كان مؤيدا
وما خاب عبد يستخير ويسئل
فان كان ما صنفته له هو عايت
فيسر لي كيلا يعوق مشي كل
قبول تصانيفي جميعا ورسوما
وانت القديم الدائم الفرد واحد
ومظهر عن كل ما يتخيل
لك الحمد حمدا دائما غير منتهى
فارشدا نحقا فلا نتزل
فصل على هذا النبي واله
من الفضل والاحسان ما هو اجل
وقد كتب الاعلام في كشف سره
على المبتدي وهو العين المسهل
وكبريكتة ادرجتها لغرابية
وقد اعرضوا عن كل ما هو اطول
فادرجت منها ما يناسب موجزا
ولا امر تضريبها والتكلف يهل
اذ اذلت شرح حل شرح عقائد
ولكن هذا اللفظ لغو ومهمل
وكم خطا قد اوجبته بحالة
واما عن المستحسنات فيغفل
تبرت من عقلي وعلمي وحكمتي
ومهتديا في ما يقول ويفعل
فاني بتصنيف الدفاتر مولى
فيا رب شغلني بما هو افضل
واسئلك الله يا خير سامع
على صفحات الدهر لا تتزيل

ولنقدم بعض احوال الشارح فنقول هو العلامة المسعودي بن عمر الملقب بسعد الدين القفاري صاحب المصنفات الشريفة فمنها
 شرح تصريف الزيجاني صنفه وهو ابن خمس عشرة سنة وهو اول مصنفاته منها شرح مراح الارواح في التصريف ومنها الارشاد
 في النحو ومنها السعدية شرح الشمسية في المنطق ومنها شرح ايساغوجي رقه في يوم واحد منها شرح مفتاح العلوم للسكاكي
 ومنها الشرح المختصر على تلخيص المفتاح ومنها الشرح المطول عليه منها تهذيب المنطق والكلام ومنها المقاصد شرح المقاصد في
 الكلام وهو عظيم الفوائد وفيه تحقيقات لم يسبق اليها احد منها رسالة في تحقيق الايمان ومنها حاشية على بعض كتاب شرح مختصر
 ابن الحاجب في اصول الفقه مشهورة بشرح الشرح ومنها التلويح شرح توضيح الاصول ومنها الحاشية على الكشاف تفسيرا للبخاري و
 كان مقربا معظما عند السلطان الامير تيمور الاعرج الذي كان يستولى على الارض كلها تقدم السيد اسد الشريف العلامة
 للبحراني واعترض على عبارة السعد العلامة من شرح الكشاف في اجتماع الاستعارة التبعية والتمثيلية في قوله تعالى اولئك على
 هدى من ربهم فحجج المناظرة بين العلامتين في محفل الامير فحكما بينهما النعمان المعتزلي فزحج قول الشريف برفع السلطان منزلة
 وحط منزلة السعد وكان هذا في سنة احدى وتسعين وسبع مائة ثم توفي السعد يوم الاثنين ثاني المحرم من السنة الثانية بعد
 تسعين وسبع مائة وقيل في تاريخه طيب الله ثراه وهذا اكثر واحد ولكن علماء التاريخ لا يرون به باسا ثم قدم الشيخ محمد بن الجزري
 فجرى بينه وبين الشريف مناظرة في سنة ست وثمان مائة تغلب الجزري برفع الامير منزلة وحط منزلة الشريف وهذا الكل من سر
 فهم الامير فان الاتهام في مسألة واحدة لا يوجب نقصا في علم العالم والله بكل شئ عليم قال الشارح قدس سره بسم الله الرحمن الرحيم
 اختلف ادلا في ان الباء متعلقة بفعل نحو ابتدئ او اسم نحو ابتدئ وثانيا في ان المتعلق عام كالابتداء او خاص كالكتابة والقراءة و
 ثالثا في ان مقدم او مؤخر المشهور ان فعل عام مؤخر للخصر وهو ابتداء والباء للاستعانة او المصاحبة بمعنى لتبرك ويرجح الاول بان المصاحبة
 تقتضي وجوب الطرفين والمبتدئ غير موجب بعد ويرجح الثاني بان التبرك اقرب الى الادب من جعل اسمه تعالى الاله والله اسم للذات
 المقدسة فقط اذ مع الصفات الكاملة وتجيبت العقول فيه كتحريم في سماء ثقيل شرياني وقيل عربي غير مشتق وهو المنقول عن الامام
 ابى حنيفة والشافعي والغزالي وسيبويه والليل وقيل اصله ال مشتق من ال كعلم اذا تحير لتحير العقول فيه قيل من الاله اذا عبد
 فهو بمعنى المعبود كلباس بمعنى اللبوس وقيل من الهت على فلان اي جرعت عليه لان الداعين يجزعون عليه الى غير ذلك من
 الاقوال وقال بعض المحققين هو الاسم الاعظم والرحمن قيل وصف واختار ابن هشام انه علم فهو في التسمية بدل لا نعت وهو
 ابلغ من الرحيم وقيل بالعكس وقيل متساويان اما تخصيص الاول بالدين والثاني بالآخرة فلا معنى له فقد صح في الدعاء المرفوع
 يا رحمن الدنيا والآخرة رحمهما الحمد لله اللهم للجنس والاستغراق والحاصل واحد ومن نسب الاول الى المعتزلة والثاني الى اهل السنة
 اخذوا من ظاهر عبارة الكشاف فقدروا اذا خصاص الجنس يفيد الاستغراق والمعتزلة دان اسند الانفال الى العباد لكنهم لا ينكرون
 اختصاص الحمد كلها به تعالى لا عتراضهم بان الحق سبحانه هو خالق القادة فيهم قال بعض المحققين اللام للعهد المراد هو الحمد الذي
 حمد الله سبحانه على نفسه وذلك لعجز العبد عن اداء الحمد فهو كقول لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك و اما ابتداء

بالتسمية والتحميد والتصلية عملاً بأحاديث أحد ما كل امرئ بال لا يبدئ في بسم الله الرحمن الرحيم اقطع شراة الحافظ عبد القادر
 عن أبي سلمة عن أبي هريرة بسند حسن ثانياً كل كلام لا يبدئ في بالحمد لله فهو اجندم شراة ابن اودود النسائي ثالثاً كل كلام لا يبدئ في
 بالصلوة على فهو اقطع شراة ابو موسى المديني ولا تعارض بين الاحاديث أما لان الابتداء في الكل عرني وهو الايراد قبل المقصود وأما
 لان الابتداء في بعضها حقيقي وفي البعض اضافي وأما لان البدء للاستعانة ومعنى لم يبدئ بها لم يستعن بها وأما الترتيب بين الثلاثة
 فلا يخفى وجهاً تأخير الصلوة لان ذكر الله سبحانه اقدم وفي تقديم التسمية على الحمد وجوه احدها الانتقال بالقرآن ثانياً اجماع السلف على
 تقديمها عليه حيث اجتمعوا ثالثاً ان حديث الحمد ضعيف لانه مرئى عن الادراعي عن قرة بن عبد الرحمن عن الزهري عن أبي سلمة عن أبي
 هريرة وفي قرة مقال واورد عليه ان سعيد بن عبد العزيز في شراة عن الزهري ان الحديث صحيح ابن حبان وابوعوانة وهما من عظماء ائمة الحديث
 رابعاً ان المحققين صرحوا بان التسمية تفيد الحمد ايضاً لان الحمد بيان الكمال واعتراض عليه بان انما يتم لكان عبارة الحديث بحمد الله
 ولكن المرئى بالحمد لله وفيه بحث اما اولاً فبان لم يثبت الرأية بضم الدال فكلمتا العبارتين سواء وأما ثانياً فبان وايتا الامام محمد بن
 محمد بن شراة ابن ماجة كل امرئ بال لا يبدئ في بالحمد اقطع شراة ابن ماجة كل امرئ بال لا يفتح بذكر الله فهو بائز فعلم ان المراد بالحمد ذكر
 الكمال وهو حاصل بالتسمية وبهذا نحل ما اورد على بعض المصنفين لا كفايتهم بالتسمية عن الحمد نعم ذكر الحمد علمونه اتم واحمل في
 امثال ظاهر الحديث بقي ههنا بحث وهو ان بعض الفضلاء زعم ان حاصل حديثي التسمية والتحميد احدهما هو الابتداء بذكر الله
 كما يدل عليه ان ابا هريرة راوى الحديثين مرئى تارة لم يبدئ بحمد الله وتارة بسم الله وتارة بذكر الله وعندى فيه نظران البسمة
 المذكورة بنماها في الحديث الذي تقدم من شراة عبد القادر اخرج الخطيب في جامع كل امرئ بال لا يبدئ في بسم الله الرحمن الرحيم فلا
 يعني فالبسمة ما مورثه بلفظها المتوحد هو ابلغ واوكد من الواحد وتفصيل ذلك ان علماء العربية ذكروا الباب التفعّل معاني و
 المناسب منها بهذا المقام ثلاثة احدها الطلب كالاستفعال نحو تعظم اى طلب العظمة ثانياً الكلف وهو حمل الكلفة اى المشقة
 في الاتصاف بصفة نحو تحلم اى كظم الغيظ ويدل عليه قول الحاتم الطائي تحلم على الذين تسبق ودهمء ولن تستطيع
 الحليم حتى تحلما. ثالثاً الصيرورة بلا صنع صانع نحو تحجر الطين اى صار حجراً من غير ان يطبخ احد على النار نحو تولد الدادى بلا اب
 وام بخلاف التوالد فانه منها ما اوعترض عليه بان لا بد للحادث من صانع واجيب بان المراد هو عدم ملاحظة الصانع وقد يجاب
 بان المراد الصانع الظاهري ثم اعلم ان المحشين جئوا وحمل التوحد على المعاني الثلاثة: تنوع من التاويل اما الطلب فمعناه اقتضاء
 ذاته تعالى الوحدة واما الكلف فجاز عن الكمال في الوحدة واما الصيرورة فمجردة عن معنى الانتقال من حال الى حال فعنى الكلام الحمد
 لمن يقتضيه اتم الوحدة او الحمد للموصوف بالوحدة الكاملة او الحمد للموصوف بالوحدة الذاتية ليست بصنع صانع وههنا نكتة اخرى
 وهي ان كلمة التوحد اشارت الى الشهادة التي هي من سنن الخطبة كما ذكر بعض علماء المنفية مستنداً بقوله عليه السلام كل خطبة
 ليس فيها تشهد فهي كاليد الجذباء شراة الترمذي ولكن ضعف بعضهم بجلال ذات الجلال العظمى وايضا الهيئة الموجبة للخوف و
 الدهشة وكثيراً ما يطلق على الصفات السلبية نحو ليس بجوهر لا عرض ولا مركب والذات مؤنث ويعبر به عن حقيقة الشيء القام

بنفسه لانها صاحبة الصفات القائمة بها ثم اعلم ان الباء وتحمل اربعة معان احدها التعلق بالمتوحد من قولهم توحد زيد بالمال اذا اخذه كله لم يشرك فيه احد فالظرف لغو والمعنى للموحد لا شريك له في جلال ذاته والحمد لمن لا شريك له في ذاته للجليلة كقولهم العلم حصول صورة الشئ في العقل بمعنى الصورة الحاصلة وادرس عليها ان كل شخص مفرد بصفته ثانياً الملازمة والظرف مستقر في موقع الحال من ضمير المتوحد فالمعنى للحمد الموصوف بالوحدة حال كونه ملازماً بجلال ذاته ثانياً السببية للمتوحد معناها كون جلال الذات مقتضياً لكونه واحداً واعترض عليه بأنه يمنع عطف الكمال على الجلال واجيب بأنه يريد بالمتوحد الموصوف بالوحدة الكاملة وكمال الوحدة يحتمل ان يكون مسبباً عن جلال الذات وكمال الصفات وان لم يكن اصل الوحدة كذلك رابعها السببية للحمد كقولك حمدته بعبادته وما يقال من ان الحمد لا يكون الا على جميل اختياري فلم يصح بل الكمال كله محمود وكمال صفاته الكمال ضد لنقصان والصفات جمع صفة واصليها وصف بالكسر حذف الواو وعوض عنها التاء وكمال الصفات هو وادامها وشمولها وعدم وقوعها على نهاية بخلاف صفات مخلوقين وفي هذه الفقرة إشارة الى التوحيد الصفا الثبوتية وهي الحيوة والعلم والقُدرة والسمع والبصر والكلام والامرادة لان الصفات اذا اطلقت اريد بها الثبوتية المتقدسة في نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماته المقدسة المتطهرات المعاني الثلاثة للتفعل المذكورة في المتوحد والنعوت بالفهم جمع نعت بالفتح وهو الوصف وما يوصف به والجبروت بفتحين مبالغة في الجبر وهو الرفعة والعظمة يقال نخلة جبارة اذا كانت طويلة وايضاً القهر لا على سبيل الظم والمعنى الاول انسب بالمقام وهذه الصيغة للمبالغة كالمملوك بمعنى الملك العظيم والعظمت للعظمة الكاملة ثم الظاهر ان صفات الجبروت هي الصفات السلبية والظرف في موضع الحال عن ضمير للقدوس واستعيرت الظرفية لا تصافه بصفات الجبروت لان تلك الصفات تنفي كل نقص عن ذي له بمنزلة الحصن للملك وفي الحديث القدوس الكبيراء وادو العظمة ان ارى واه مسلم وزعم بعضهم ان صفات الجبروت هي صفات الافعال كالخلق والتزيين والاحياء والامانة وقيل اريد بها جميع الصفات الالهية وعبر عن الذات بالجبروت مبالغة نحو يد عدل وقيل نعوت الجبروت اضافة بيانية والعظمة وان كانت نعتاً واحداً لكن عدت نعوتاً للمبالغة ولا يخفى ان هذه الوجوه الثلاثة وان كانت جارية لكن ما اخترناه احسن الشوائب جمع شائبة من الشوب وهو الخلط وقد يطلق الشوائب على الانسان وكلا المعنيين جائز ههنا والنقص بالفتح ضد الكمال والسمات بالكسر العلامات جمع سمه بالكسر ففتح واصليها وسم نقل كسر الواو الى السين وعوض التاء عن الواو من الوسم بالفتح وهو وضع العلامة على الشئ من الكى وغيره وفي هذه الفقرة إشارة الى تنزيه الواجب تعالى عن كونه جسماً وعرضاً ومكاناً وزماناً ونحوها والصلوة مصدر كالتصليية من باب تفعيل او اسم وضع موضع مصدر والالف منقلبة عن الواو مفتوحة ولذا كتبت بها ونجحت بالامالة اليها وختلف في معنى الصلوة على قول الاول ان اصلها الدعاء بالخير هذا من العباد ظاهراً أما من الله سبحانه فغيره بغيره لان الدعاء سببها وتبيل شبه ارادة الله الخير بطلبه من نفسه للخير الثاني انها مشتركة بين الدعاء والرحمة فالاول من العبد الثاني من الله سبحانه الثالث ان اصلها التشاء الكامل كما في شرح التاويلات الماتريدية الرابع انها التعظيم وهذا في الدنيا باعلاء

ذكره وشرعه وفي الأخرى بتضعيف أجره وقبول شفاعته كذا ذكره ابن الأثير الخامس إنها العطف وهو من الله تعالى رخص من غيره وعادته
لا يخفى وجه تسمية ذات الركوع والسجدة صلوة على هذه الوجه الخمسة لاشتغالها على الدعاء وثنا ربه تعالى وتعظيمه السادس والخاتمة
ابو علي الفارسي ابن جني وتبعهما الزنجشيري من أن أصلها تحريك الصلوة وهما العظمان الظاهران عند أسي الفخزين ثم نقلت إلى
ذات الركوع لتحريك الصلوة فيها ثم منها إلى الدعاء لاشتغالها على الدعاء ولما كانت في تخشع وطعن المحققون كالإمام الرازي و
القاضي البضاوي في هذا الاشتقاق لأن الصلوة بمعنى الدعاء شائع في شغل الجاهلية وهم لا يعرفون ذات الركوع بقي ههنا نكات
شريفة الأولى جرت عادة المصنفين بالتصليية بعد التحميد أما أولا فحديث أبي موسى المدني وقد تقدم وأما ثانيا فلأن ذكر
النبي صلى الله عليه وسلم في الخطب سنة ما توارثه عن النبي صلى الله عليه وسلم والسلف وأما ثالثا فلا ستعانة على تصنيف الكتاب
لأن الصلوة سبب لقضاء الحاجات وكفاية المهمات على ما ثبت بالحديث وتجارب الصالحين وأما رابعا فلأنه عليه الصلوة والسلام
من صلى على في كتاب لم تزل الملائكة تستغفر له ما دام اسمه في الكتاب وهذا وإن كان ضعيف الإسناد لكن الحديث الضعيف يعمل
به في الفضائل الثانية كرهوا أفراد الصلوة بدون التسليم لقول تعالى يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما فيرد على الشارح أنه فعل
المكروه والجواب أن الإمام المحقق النجاشي أبطل لقول بالكراهية والتسليم في الآية يحتمل الانقياد ولو سلم فلا دلالة على الجمع نحو
اقموا الصلوة وآتوا الزكاة وقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم أحاديث في تعليم كيفية الصلوة وهي خالية عن التسليم وكفى بحجة على عدم
الكراهية نعم التسليم في نفس عبادة شريفة كالصلوة الثالثة قيل أراد الشارح صلوة الله سبحانه إذا استعلاء لصلوة غيره تعالى على النبي
صلى الله عليه وسلم وعندى الدعوى صحيحة لأن العبد عاجز عن أداء حق الصلاة فطلب الصلوة من الحق سبحانه أفضل لكن الدليل غلط
لأن على لا تجب الاستعلاء الحقيقي وإلا لم يجوز قولك توكلت على الله الرابعة الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم واجبة في العمرة عند الطحاوي
وكما ذكر اسمه عند المحققين ألا إذا دقر التكرار في مجلس واحد فرخص بعضهم في الترك على نبينا قيل اختار النبي صلى الله عليه وسلم في الاستعارة
بالتعظيم لأنه مشتق من النبادة معتل للام وهو العلو والارتفاع وأيضا الأرض المرتفعة وأعرض عليه بأنه خلاف من المحققين
ومنهم من سبويه وهو لا على أنه همز الهمزة في الهمزة العرب على قولهم تنبأ مسيلة الكذاب بالهمزة قال النبي مشتق من النبأ بسكون الباء
وهو بمعنى الأخبار مراد الظهور أو من النبأة بسكون الباء وهو الصوت الخفى وكل من المعاني الثلاثة يصح في النبي لأن خبره وظاهر الحقيقة و
سأمر الوحي أو منقول عن النبي صلى الله عليه وسلم على فعل بالهمزة وهو الطريق لأن طريق الحق إلى الله سبحانه واجب بأن قولكم ضعيف أما أولا فلأن
النبي صلى الله عليه وسلم يسمع همزا مع أن هذا الاعلال في الهمزة من الجائزات لا الواجبات وأما ثانيا فلأنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم أعرابيا يقول
يا نبى الله بالهمزة ونهاه عن ذلك ودفع الأول بأن التزام الاعلال غير مسلم وإن اشتهر وفي شرح الشافعية جاء النبي صلى الله عليه وسلم في القراءات
السبع والثاني بأن الحديث غير صحيح وإن مراده الحاكم لأن في سنده حرمان من غلاة الشيعة ولو سلم فلعلى الأعرابي أراد اشتقاقه
من نبات الأرض إذا خرجت منها إلى الأخرى وعندى أنه اختار النبي صلى الله عليه وسلم لوجهين أحدهما براعة الاستهلال لأن المشهور في لسان
المتكلمين بحث النبوة لا بحث الرسالة ثانياً ما أن النبي صلى الله عليه وسلم من الرسول عند بعضهم لأن الرسول يطلق عرفا على كل من

ارسل بخلاف النبي ولان من ارسل الله تعالى قد لا يكون نبيا كجبريل وعن البراء بن عازب قال قلت اللهم امنت بكما بك الذي
انزلت ورسولك الذي ارسلت فدي النبي صلى الله عليه وسلم عنه وامر بان اقول وبنبيك الذي ارسلت كما في صحيح البخاري وفي
وجه الذي اقول اخر تطلب من شرح محمد هذا اسم الله صلى الله عليه واله وسلم وهي قيل تسعة وتسعون وقيل ثلاثمائة و
قيل الف ولم يسم بهذا الاسم احد قبله ولكن لما قارب زمان بعثه وعرف العرب ذلك باخبار اهل الكتاب سمى الناس
بعض ابناءهم محمدًا رجا ان يكون هو المويذ بساطع حججه واوضح بينات المويذ اسم مفعول من التأييد وهو التقوية من الابد
هو القوة لقوله تعالى والسم ربنا ما بريد والسطوع بضمين ارجح ارتفاع يقال سطر الصبح والراححة والغبار اذا ارتفعت و
الحجج بضم بضم نفير جمع حجة بالنسبة والتشديد وهي الدليل المثبت للحق والوضوح بالضم الظهور والبيينة الامر الظاهر من قولهم
بان اذا ظهر ثم اطلق على كل ما يظن للحق والتاثير بتاويل الآية او المعجزة او للمبالغة ثم المراد بالحجج والبيينات هي المعجزات
الا انها من حيث الغلبة على الخصم حجة ومن حيث ظهورها بيينة ويجوز ان يراد بهما ارباحد هما الدلائل المطلقة ثم في الضمير
وجهاً أحدهما الرجوع الى الحق سبحانه وادفاعة الساطع الى الحجج والواضح الى البيينات اما بمعنى من اضافة الصفة الى موصوفها
بتاويل الحجج الساطعة والبيينات الواضحة وعلى كلا الوجهين يفيد ان معجزات نبينا صلى الله عليه وسلم اعظم من معجزات
سائر الانبياء اذا اضافة الجمع تفيد الاستغراق فعني جميع بينات جميع الحجج والبيينات تأييدها الرجوع الى الرسول صلى الله عليه
وسلم وادفاعة الساطع والواضح حيث اضافة الصفة الى الموصوف اما بمعنى من فلا يفيد المدح لان كونه مويذ بالحجج التي
هي اظهر الحجج الظاهرة على يد لا يفيد كون حجة اظهر من حجج الانبياء ثم لا يخفى ان معجزات نبينا صلى الله عليه وسلم اكثر من معجزات
الانبياء بل كادت ان لا تحصر وقد جمع فيها مجلدات وان معجزاتهم كانت معهم واحد معجزات القرآن الباقي الى اخر الدهر
وعلى اله ذكرا لال في التصلية على النبي صلى الله عليه واله وسلم سنة ماثقة وقد ثبت في كثير من الاحاديث الصحيحة ان الصحابة
قالوا يا رسول الله صلى الله عليه واله وسلم كيف نصلي عليك فقال قولوا اللهم صل على محمد وعلى آل محمد الى اخر الحديث اما اكفاد
اهل الحديث بقولهم صلى الله عليه وسلم فلا يختصا راو باعادة انهم مع النبي صلى الله عليه وسلم كنفس واحدة فالصلوة عليه صلوة عليهم
واما ما يروى في الحديث من صلى على ولم يصل على الى فقد جفاني فلم يصح واختلف في الال المصلي عليهم فقيل بنوها شوق
قيل اولادها وقيل الفقهاء المجتهدين وقيل اتباعه هو المختار وعن انس قال سئل النبي صلى الله عليه واله وسلم عن آل محمد قال
كل تقى وفي رواية كل مؤمن وفي سندها ضعف وهما نكتتان شريفتان الاولى لا يحسن التصلية والتسليم على غير الانبياء
استقلالاً عند المحققين من اهل السنة خلا فالروافض فانهم يصلون ويسلمون على اهل البيت محتجين بقوله تعالى اولئك
عليهم صلوات من ربهم ورحمة وبالسلام على الاحياء واهل القبور ولنا اولاً ان بعض الشيعة ادعت النبوة فائمة اهل البيت
وابتدعوا التصلية والتسليم عليهم بعد ما لم يعد عن السلف فلزمنا خلافتهم وثانياً ان هذا في عرف السلف من شعائر الانبياء
فلزم التخصيص بهم كما لا يجوز ان يقال في النبي صلى الله عليه واله وسلم عز وجل وان كان عز وجل لا الثانية يحكى في الحديث من

فصل بيني وبين الى بعل فعليه كذا وهو من مفتريات الشيعة ويطله الاحاديث الصحيحة الواردة في الصلوة مع كلمة على كصلوة
التشهد وكلف بعض علماء اهل السنة في جوابهم بوجهين احدهما ان الفصل هو ترك على عند ذكر الال بعد ذكرها مع اسم النبي
صلوات الله عليه وسلم لانها تفيد التأكيد فيقول التأكيد بتركها الثاني ان كلمة على في الحديث مشددة الياء اي من زعم ان اولاد علي
ليسوا من آل النبي صلى الله عليه وسلم فعليه كذا واصحابه جمع صاحب صرح به سيدي وزعم الشارح في شرح الكشاف ان جمع فاعل
على افعال لم يثبت واما الاصحاب جمع صاحب بكسر الحاء مخفف صاحب وبكونها اسم جمع ثم اهل الحديث على ان صاحب من
رأى النبي صلى الله عليه وسلم او رآه النبي صلى الله عليه وسلم كالمكفوفين مسلما ثم مات على الاسلام وشرط بعضهم طول الصلوة نحو
سنة اشهر وبعضهم الغزاة معه والصحيح هو الاول وههنا بحث وهو ان الشيعة زعموا ان ذكر الاصحاب في الصلوة بدعتهم ينقل
عن النبي صلى الله عليه وسلم والجواب عندي بوجهين احدهما انهم من الال على المذهب المختار ولكن لما شاع في العامة تفسير
الال باهل البيت والاولاد وظهر من الشيعة سب الصحابة صرح اهل السنة بذكرهم على سبيل التخصيص بعد التعميم اظهرا
للحق الثاني ان الصلوة عليهم ما ثورة قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكهم بها وصل عليهم ان صلاتك سكن
لهم وعن عبد الله بن ابي اوفى قال قال كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا اناه قوم بصدقة هو قال اللهم صل على آل فلان فاننا ابي
بصدقة فقال اللهم صل على آل ابي اوفى رآه البخاري ومسلم ولكن جعلنا الصلوة عليهم تبعا للصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم
لما تقدم بقي ههنا بحث وهو ان بعض الفضلاء ذكر في نكتة التصلية ان الصلوة على الال والاصحاب وسيلة الى النبي صلى الله عليه وسلم
والصلوة عليه وسيلة الى الله تعالى وادرج عليه ان الوسيلة ينبغي ان تقدم واجيب بانها مقدمة ذهنا وان لم تقدم ذكر الهداة
طريق الحق وحجته الهداة والهداة بالضم جمع هادي وها هي من الحماية بالكسر هو الحفظ وهما نعتان للال والاصحاب معا ويجوز ان
يكون الهداة هم الال والهداة هم الصحابة على اللف والنشر وبعد بعد ظرف بيني على المضم اذا كان المضاف اليه محذوفا منويا اي
بعد الحمد والصلوة وهذا التركيب يذكروا لفصل بين الكلامين ولذا يسمى فصل الخطاب واختلف في اول من قال اما بعد
فقال داود عليه السلام وفسر به قوله تعالى وانينا الحكمة وفصل الخطاب وقيل يعرب بن قحطان وقيل يعقوب عليه السلام و
قيل سحبان وائل وقيل كعب بن لوى احد اجداد النبي صلى الله عليه وسلم وللعلماء في عبارة الشرح ابحاث الاول ان الكلام السابق
لانشاء الحمد والصلوة واللاحق للاخبار عطف الخبر على الانشاء غير فصيح واجيب اولا بان الال نسلم عدم فصاحتها مطلقا وثانيا بان
المعطوف انشاء لمدر العلم والمختصر ثالثا بان المعطوف عليه اخبار الاخبار بالحمد والصلوة يستلزم المطلوب بها واودرج عليه
ان ذلك في الحمد مسلم لان الاخبار بالحمد حمد ما الصلوة فليست كذلك اللهم الا ان يرد بعض معانيها كالعظيم والثناء وارجو
بانه عطف القصة على القصة ومعناه عطف مجموع جمل مذكورة لغرض على مجموع جمل مذكورة لغرض اخر من غير ملاحظة اخبار او
انشاء وهذا جائز اجماعا والبحث الثاني انه لا معنى لهذا الفاء بلا ذكر اما واجيب بوجه واحد هان اما متوهمه ومعنى التوهم
ظن غير المذكور مذكور الكون المقام مقام ذكره كقول الشاعر بدل الى اني لست مد لك فامضي ولا سابق شيئا اذا كان جائيا

بحر سابق على توهم الباء في ذلك تأنيهاً ان اما مقدمة بعد الواو واعتراض عليه اولاً بان المقد في حكم المذكر ولم يسمع واما بعد في
 مواقع فصل الخطاب عن العرب واجيب بان صاحب المفتاح قال في آخره البيان واما بعد فان خلاصة الاصلين ودفع باننا
 لا نسلم ان السكاكي من من يحجر كلامه ولذا خطوه في الجمع ولو سلم فليس هذه الكلمة في كلامه من فصل الخطاب بل للاجمال بعد
 التفصيل واذا كانت اما ذلك جاز جمع الواو معها بخلاف ما اذا كانت لفصل الخطاب وثانياً بان الشيخ الرضى صرح بان تقد
 اما مشروط بكون ما بعد الفاء امر او نهي او ما قبل الفاء منصوب نحو بك فكبر وثالثاً ان اما حدثت وعوض عنها الواو فيكون اليا و
 بمعنى اما للعطف فلا يراد عطف الاخبار على الانشاء واورد عليه انه لا مناسبة بينهما حتى يحجى التعويض والجواب ان العطف يفيد
 التفصيل واما قلنا تخلوع من معنى التفصيل وان لم تكن في ما نحن فيه للتفصيل ورابعها ان الفاء لاجزاء الظرف مجرى الشرط
 كما في قوله تعالى واذا لم يهتدوا به فيقولون هذا فلك قد يم وخامسها ان التقدير واحضر بعد الحمد والصلوة ما سياتي فان المختصر
 فالامر انشاء معطوف على الانشاء والفاء للتعليل وسادسها ان الفاء زائدة او حذرت للتنبية على ان كلمة بعد غير مضافة الى ما بعدها
 وانها مبنيّة على الضم وسابعها ان الظرف تأتية مقام لما الشرطية فالمعنى لما حمدنا واصلينا فان مبنى علم الشرائع البحث الثالث ان
 ما بعد الواو ثابت سواء وجد الحمد والصلوة ام لا فلا معنى للتفريع اجيب اولاً بان الشرط قد يكون قيد المضمون للجملة نحو من يكفر بالانبياء
 فقد حبط عمله وقد يكون قيد للاجزاء نحو من كفر بالله غنى عن العلمين وما نحن فيه من القسم الثاني وثانياً بان المراد هو البعدية
 بحسب الرتبة وثالثاً بان التقدير وبعد فنقول كذا او فاعلم كذا فان مبنى علم الشرائع والاحكام المبني بالفتح فايبنى عليه غيره و
 الشرائع جمع شريعة وهي في اللغة الطريق وفي عرف المسلمين دين الاسلام وقد يسمى كل مسألة من الدين شريعة وعليه مبنى قوله علم
 الشرائع والحكم في عرف علماء الشرع خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء والتحجير ولهم في تفسير هذا التعريف وجهان
 احدهما مصطلح اصول الفقه وهو ان الحكم هو الايجاب والتحریم والندب والكراهة والاباحة اي جعل الفعل واجباً او حراماً او مندوباً
 او مكروهاً او مباحاً والخطاب في تعريفه هو الكلام للوجه لا لفهام والاشعري يريد به الكلام النفسى لازلي وقولهم بأفعال المكلفين
 احتراز عن الخطاب المتعلق بذاته تعالى وصفاته وتزوهات نحو لا اله الا الله اذ الله سميع بصير ليس كمثل شئ وقولهم بالاقتضاء و
 التحجير احتراز عن القصص المتعلقة بأفعال المكلفين كقصة موسى عليه السلام وفرعون او الاخبار المتعلقة بها نحو والله خلقكم وما
 تعملون ثم الاقتضاء هو الطلب فان كان الحكم طلب الفعل مع المنع عن الترك فهو الايجاب او بدن المنع فهو الندب وان كان طلب
 الترك مع المنع عن الفعل فالتحریم او بدن المنع فهو الكراهة والتحجير هو الاباحة الثاني مصطلح فرع الفقه هو ان الحكم كون الفعل اجباً او
 حراماً او مندوباً او مكروهاً او مباحاً وهو لا يفسر للخطاب بما خوطب به ثم الظاهر ان المراد بعلم الشرائع والاحكام هو اصول الفقه فمرة
 لانها اشهر بهذا الاسم وزعم بعضهم ان المراد بعلم الشرائع اصول الفقه بعلم الاحكام فمرة وقال بعضهم المراد بعلم الشرائع جميع العلوم
 المنسوبة الى الشرع من التفسير والحديث وبعلم الاحكام اصول الفقه وفمرة ثم لا يخفى كون علم الكلام مبنى لهذه العلوم لان هذا العلم يفيد
 معرفة الله سبحانه وصفاته بالدلائل ولا شك ان من لم يعرفه لم يعرف الانبياء ولا القرآن ولا الحديث ولا اصول الفقه وفمرة واسكن

قواعد عقائد الاسلام اساس بالفهم اصل الجدار والقواعد جمع قاعدة وهي اللغة الاساس وايضا الخشبة التي يركب عليها خشبات
 المهندس وفي اصطلاح العلماء القضية الكلية التي يستخرج منها الاحكام الجزئية والعقائد جمع عقيدة وهي القضية التي يصدق بها وقد
 تطلق على نفس التصديق وفي تفسير هذه الفقرة وجوهاً أحدها لنا وهو ان القواعد بالمعنى الاصطلاحي لقواعد العقائد نحو قولك كل
 نقص منفي عن الواجب تعالى فهي قضية كلية يعرف منها عقائد جزئية من ان الواجب ليس بجسم ولا عرض ولا مكاني وعلم الكلام اساس
 لتلك القواعد لانه يجمعها ويقيم البراهين عليها الثاني المراد بالقواعد هي القضايا الكلية التي يتوقف دلائل العقائد عليها من حيث
 الوجود والعدم والجواب والامكان والعلّة والمعلول والاعراض والمجواهر والكلام اساس لتلك القواعد لانها مبرهنة فيه الثالث ان
 المراد بالقواعد معناها اللغوي وهو الاساس وعقائد الاسلام هي مثل الاعتقاد بوجوب الصلوة وحرمة الخمر واساس تلك العقائد
 هو اصول الفقه والكلام اساس اصول الفقه واعتراض عليه بان المتبادر من العقائد هو العقائد المبنية في الكلام سيما في مقابلة علم
 الشرائع والاحكام الرابع ان اساس العقائد هي نصوص الكتاب والسنة وعلم الكلام اساس الكتاب والسنة اما المقدمة الثانية فقد مر
 بيانها واما المقدمة الاولى فلا العقائد قسمان قسم لا يستقل العقل باثباته كعذاب القبر والحوض والصلوات والشفاعة وتوقفه
 على النصوص ظاهرة قسم يستقل باثباته كوجوب الواجب وحدته وعلمه قدته وحدوث العالم وهو وان لم يكن موقوفاً على النصوص
 من حيث الاثبات لكنه موقوف عليها من حيث الاعتبار بما فان المسائل العقلية التي لا يشهد الشرع بحقيقتها غير معتبرة في
 العقائد واعتراض عليه بان العقائد جزء من الكلام فيلزم ان يكون العقائد اساساً لنفسها واجيب بان العقائد بحسب اعتدادها
 موقوفة على الكتاب والسنة الموقوفين على العقائد بحسب ذاتها فباختلاف الحيثية لا يلزم الدور الخامس ان اساس العقائد هي ادلتها
 التفصيلية كقولك الاجسام لا تخلو عن الحوادث فهي حادثة وعلم الكلام اساس للدلالة لان المتأخرين جعلوا مباحث النظر الذي
 يعرف منه صحة الدليل وفساده جزء من الكلام واعتراض عليه بوجهين احدهما ان مباحث النظر هي مباحث القول الشارح و
 القياس فيلزم ان يكون المنطق اساس عقائد الاسلام واجيب بانهم قرروها على غير نفع المنطقيين فهو فن مفار للناطق ثانياً ما انه انما
 يفيد مدح كلام المتأخرين كاهذا المختصر لانه خال عن مباحث النظر واجيب بان المطلوب الترغيب في العلم ومدح الكلام كيفما كان في
 فيه فمر بعض المحققين كون الكلام اساس الادلة بان في الكلام بين هذه الادلة ويدفع ما يرد عليها وهذا احسن السادس ان
 المراد بالقواعد هي المسائل الاصولية لان استنباط العقائد من النصوص يتوقف عليها كقولك لا امام الا من قرئ لان النبي
 صلى الله عليه وسلم قال الائمة من قرئ والائمة على الجمع بطل الجمعية ويفيد الاستغراق كما في اصول الفقه وعلم الكلام اساس
 لاصول الفقه واعتراض عليه بان العقائد بعض من الكلام فيلزم الدور واجيب بان العقائد تتوقف على الاصول من حيث الاعتماد
 والاصول يتوقف على العقائد من حيث ذات العقائد هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام كلاهما اسمان لهذا العلم ولكن
 الثاني اشتهر وبذلك اخصه بالوسم والموسوم هو المشهور المعلم بعلامة واختار الموسوم على المسمى لتلاي توهم كون التسمية مختصة با
 لكلام وسيد كراي الشارح وجه التسمية بهما المنجي عن غياهب الشكوك وظلمات الوهام المنجي المخلص من الافعال مخففاً ومن

التفصيل مشدّد أو الغياهب جمع غيغب وهو الظلمة يقال فرس غيغب أي شديد السواد والشوك بالضم جمع شك وهو التردد في التصديق بلا ترجيح أحد الطرفين والظلمات بضم طاء بالضم والهمزة دماغية تدلّك المعاني الغير المحسوسة الموجبة في المحسوسات كشجاعة زيد ومن غلظ حكمه في الاهليات حكمه في الجسمانيات كاثبات الجنة والمكان للواجب سبحانه الاضافتان من قبيل اضافة المشبه به الى المشبه كطرد معر ولما كان التشكك اعظم فساد من الوهم واكثر وقوعاً واختار الغياهب جمع الكثرة في لفظ الغياهب الشوك بخلاف الوهم لان الجمع بالالف التاء على افعال من ابنية القلة كما في المفصل وان المختصر المسمى بالعقائد للامام بالكسر بمعنى مفعول كلباس بمعنى ملبوس من اما اذا تبع وقال بعضهم يستوى فيه الواحد للجمع لقوله تعالى واجعلنا للمتقين اماما الهامر بالضم الرجل العظيم المهزول من يقصد الناس لحوادثهم من الهم بمعنى القصد قيل هو الرئيس الشجاع الجواد وقيل الملك العظيم فعلى هذا فيه اشارة الى ان فتواه ينفذ في العلماء لا يخالف حكم الامير في رعيته قدوة علماء الاسلام اى مقتداهم والقادة بالهم من يقتدى بغيره كالاسوة معنى وبناء نجم الملة والدين النجم الكوكب والملة والدين واحدا لانه ملة من حيث ان يجتمع عليه الناس او من حيث انه يجمع في الكتب يقال امثلت الكتاب اى جمعت اذ كتبت ودين من حيث انه يطاع من قولهم وان له اى اطاع عمر بن محمد النسفى يكنى ابا حفص تولد سنة احدى وستين واربع مائة وتوفي سنة سبع وثلاثين وخمسة مائة بسمرقند كان زاهدا متقيا له تصانيف في الفقه والحديث وله المنظومة في الفقه وطلبة الطلبة في اللغة وهو احد مشايخ صاحب الهداية ومن الجائز ان يدق باب الزمخشري صاحب الكشاف فقال من بالباب قال عمر قال انصرف قال عمر لا ينصرف قال اذا انكروا صرف ونسف بلدة من تركستان وتسمى نخشب وطولها ثمان وتسعون وعرضها تسع وثلاثون وهو من المجتهدين في فروع الحنفية ومن اتباع الامام ابي منصور لما تروى في الاصول اعلم الله درجة الاعلاء الرفع والدجة المرتبة العالية ولاهل الجنة درجات بعضهم فوق بعض على حسب مراتب ثوابهم وفي الحديث في الجنة مائة درجة ما بين كل درجتين كما بين السماء والارض رآه الترمذى في دار السلام هي من اسماء الجنة قال الله تعالى لهم دار السلام عند ربهم وفي التسمية وجرة احد ها ان اهلها في سلامة عن كل مكروه وثانيها ان الحق سبحانه يسلم عليهم فعن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بينا اهل الجنة في نعيمهم اذ سطع لهم نور فرفعوا رءسهم فاذا الرب عز وجل قد اشرقت عليهم من فوقهم فقال السلام عليكم يا اهل الجنة رآه محمد بن الحسن ثالثة ما از الملائكة تسلم عليهم لقوله تعالى والملائكة تنزل عليهم من كل باب سلام عليكم رابعها ان بعضهم يسلم على بعض لقوله تعالى تحيتهم فيها سلام خامسها ان معناه دار الله تعالى سميت به تشريفا كبيت الله فان السلام من اسماء الله تعالى لانه سالم عن كل عيب وقال الزجاج لان الناس سالمون عن ظلمة واصل مصداق وصف به للمبالغة وانما خص هذا الاسم بالاضافة للدلالة على سلامة اهل الجنة يشتمل خبران من هذا الفن بيان درجهم وعمرهم تقدم السجود على غير الفوائد الغريبة نفخ جمع غرة بالضم والتشديد و غرة كل شئ افضل وايضا بياض في جهة الفرس يعد من علامات البركة والفوائد جمع فائدة وهي ما يكسب من مال او علم فخر الفوائد افاضلها او معناه الفوائد التي هي في الفوائد كالفوائد في الفرس والاضافة بجمعين الماء ودرر الفوائد الدرر بضم ففتح جمع درة

بالضم والتشديد هي اللؤلؤة والفرايد جمع فريدة وهي اللؤلؤة الكبيرة لا تفرد لها في الصدق والاضافة كشجر الامراء في ضمن فصول حال من الغنى والدور ضمن الشيء باطنه والفصول بالضم جمع فصل وهو الكلام التام الذي لا يتصل بما قبله وما بعده وكثيرا ما يطلق على الكلام الفاصل بين الحق والباطل وكلام المعنيين جائز هي للدين قواعد اصول الجملة نعت لفصول وانشاء نصوص عطف على ضمن الانشاء بالفهم جمع شئين بفتحين كصا وهو الوسط والنصوص بضمين جمع نص بالفهم وهو في اللغة الاظهار الشيء الظاهر في عرف الشرع كلام الشارع لان حقيقته ظاهرة وخصه علماء اصول الفقه بما يكون دلالة واضحة على المعنى الذي يساق لاجله قد يسمى كل كلام واضح الدلالة نصا فمراد الشارع من النصوص انما ما اقتبس المصنف من آية كقوله ان الله لا يعفان يشرك به يغفر ما دون ذلك لمن يشاء او حديث كقوله والحكمة ثلاثون سنة واما جميع كلام المصنف لصراحة وضوحه هي لليقين جواهر ونصوص الجملة صفة لنصوص واليقين العلم الذي لا يقل الزوال والجواهر الاحجار النفيسة كالياقوت والزمر واللؤلؤ والنصوص بالضم جمع نص بالفهم وهو ما يركب في حلقة الخاتم وقد جرى العادة بكونه من النفائس فالجاءل مدح النصوص بكونها شريفة القد في افادتها اليقين مع غاية من التقيير والتهذيب حال من الضمير في يشتمل ومن لبيان الغاية والتقيير في اللغة اخراج الحرف من جوف العظم وتنقيح الشجرة قطع شوكها واغصانها الخالية عن الفائدة والمراد هنا تجريد المطلوب عن الزوائد والتهذيب اصلاحي الشيء وايضا جعل خالصا ممن لا يليق به ونهاية من حسن التنظيم الترتيب التنظيم في اللغة جعل للآلى في السلك وفي الاصطلاح تركيب الالفاظ الفصيحة او مطلقا الترتيب وضع اشياء مخصوصة بحيث يقع كل واحد منها في المقام اللائق به واما قوله وضع كل شئ في مرتبة لمشكل فحاولت اى ادرت وهو جزاء شرط محذوف اى اذا كان كذلك ان اشرحه شرحا يفصل مجملات ويبين معضلاته بكسر الضاد اى مشكلاته الشديدة من قولهم اعضل المرض الطبيب اذا انجرك عن العلاج واعضله الامراض الشد عليه واعضلت المرأة اذا عسر كادتها وينشر مطويات النشر الاظهار من حد ضرب نصر والطى اللص اى يظهر ملفوفاته ويظهر مكنوناته اى مستتراته مع توجيه الكلام حال من فاعل اشرحه او فاعل يفصل التوجيه جعل الكلام متوجها الى المطلوب او استخراج وجه من وجه محتمة فالمراد بالكلام على الاول كلام لشارحه وعلى الثانى كلام المصنف في تنقيح ظرف للتوجيه وتنبيه على المرام في توضيح التبيين كادرك والمراد المطلوب ظرف من المرام بالفهم وهو الطلب والتنقيح روشن كردن من الوجه بفتحين لبيان البياض الصبر والقصر وتحقيق المسائل غيب تقرير الغيب بالكسر التشديد ظرف بمعنى عقيب اى بعد تقرير كلام المصنف او العلماء فان الشارح قد يذكر كلامهم ثم يحقق ما هو الحق عندها وتدينق للدلائل اثر تحرير التدقيق باريك كردن وفي الاصطلاح ترك المسألة واستخراج الخفايا التي يسر فهمها وتل بعضهم التحقيق اثبات المسائل بالدلائل والتدقيق اثبات مقدمات الدلائل ودفع ما يرد عليها واثر بالكسر ظرف بمعنى عقيب ايضا وتحرير الكتاب تحيين عبارته او كتابته قال بعضهم التحرير تخلص العبارة عن الزوائد الخائصة لها عن الفهم كاعتاق العبد وتفسير المقاصد بعد تمهيد التفسير الايضاح والكشف والتهذيب كتردد وفي الاصطلاح ايراد الكلام الذي يتوقف عليه المقصود وتكثير للفوائد مع تحرير اى حذف الزوائد وقد ذكر الشارح اسما كتب اصولية لبراعة الاستهلال كالتنقيح والتهذيب والتوضيح والمقاصد التحرير طويا حال من فاعل حاولت او اشرحه والطى يبيح كتح المقال

الكثير للجنب طي الكثير مجاز عن الاعراض عن الاطالة والاملال والاطالة وازكرن والاملال ودرلال انكذن ويجوز ان يكون الملال من
الطول او الاختصار الشديد ومتجانيا اي متباعد عن طرفي الاقتصاد اي التوسط الاكتاب والاحلال مجموعهما بدل عن طرفي الاقتصاد و
الاكتاب تطويل الكلام فوق الحاجة والاحلال اختصاره بحيث يخل بفهم المطلوب والله الهادي الى سبيل الرشاد تعريف الخبر للخصر
والرشاد بالفهم الاهتداء والمسؤل لنيل العصمة والسداد النيل بالفهم الادراك والعصمة بالكسر ان يحفظ الله سبحانه العبد عن السوء و
السداد بالفهم الاستقامة على الحق في الاعتقاد والقول والعمل وهو حسي الحسب الكافي بمعنى المحسب من احسب رذا كفاه بدليل انه
لا يكسب التعريف بالاضافة يقال هذا رجل حسيك ونعم الوكيل المدبر الحاجات للخلائق وقيل الحافظ وتدل من يتوكل المختار عليه
وزعم راس المعتزلة ابو موسى بن صبيح عدم جواز اطلاق اسم الوكيل على الله سبحانه لاستدعائه مؤكلا وهو محجوج بالقرآن دليله باطل
لما ذكرنا من معانية ثم اعلم ان علماء البيان في هذا العطف بحثا وهو انشاء على الاخبار غير فصيح عند جمهورهم لان العطف
يقضي التلازم وبين الاخبار الانشاء كمال لا يقطع فلا يجوز عطف نعم الوكيل على هو حسي ولا على حسي مؤكلا بحسبني لان
يحسبني ايضا خبر والجواب عندي بوجهين احدهما انك لا نسلم عدم جواز العطف بين الانشاء والاخبار فان جمعا من البيانين
جوزوه ولو سلم عدم فصاحت في بعض المواضع لعدم تلازم المضمونين فلا نسلم ذلك في كل موضع كما فيمكن فيه ولذا لم
استحسنوا قولهم زيد يعذب بالقيود الازهاق وبشر عمر بالغوى الاطلاق ووصفه الشارح في شرح الكشاف بالدقة واللحن الثاني انا
لا نسلم ان المدح انشاء وان اشهر وذلك لانه يحتمل الصدق والكذب فانك اذا قلت في رجل سوء نعم الرجل كان كذا باقعا و
يعضده ما روي ان اعرابيا بشر بابتنته وقيل نعم الولد فقال ما هي نعم الولد وان اردنا رعاية ما اشتهر قلنا انشاء من جهة اخبار من جهة
كما قيل في الحمد لله فيجوز العطف من حيث انه اخبار بالجملة تدقم هذا العطف في القرآن كقوله تعالى فحسبهم جحيم ولبئس المهاد وقوله
تعالى ما دام جحيم ولبئس المهاد وفي الحديث يصح فذلك تركت على الحق الذي لا يموت واستندت الشريعة بالاحول ولا قوة الا بالله
حسبي الله ونعم الوكيل ثم اراه المجد اللغوي ومن ذلك قوله عليه السلام حسبي الله ونعم الوكيل امان كل خائف رآه ابو نعيم واما حمل
الامثلة التي ذكرنا على التاويلات البعيدة فتكلف باثر لا حاجة اليه ثم للفضلاء في تصحيح هذا العطف توجيهات احدها ان قوله هو
حسبي لا نشاء التوكل لا الاخبار بان كاف او حري عليه انه يشكل عطفه على ما قبله فان اجيب بانه عطف على قوله الله الهادي و
هو انشاء اشكل عطفه على ما قبله واما الايراد عليه بان انشاء الكفاية لله سبحانه ليس مقدرا للعبد فقوله هو حسبي لا يجوز ان
يكون انشاء فضعيف اذ المقصود انشاء التوكل لا احداث صفة لله تعالى ثانياها انه عطف القصة على القصة بلا ملاحظة خبرية ولا
انشائية وعندى نبيه بحث لان هذا التاويل يسوغ جواز العطف بين الانشاء والاخبار في كل موضع فلا يبقى النزاع في جوازه الا لفظيا
بل المحقق ان عطف القصة انما يعتبر حيث كان كل من المعطوف والمعطوف عليه جملة متعديا فيعتبر عطف مضمون المجموع على مضمون
المجموع كما ذكرنا في قوله تعالى وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات في اول البقرة نقالوا مجموع قوله وبشر الى قوله خالدين عطف على مجموع
قوله فان لم تفعلوا الى الكافرين فهو عطف قصة المؤمنين على قصة الكافرين ثالثها تقدير المبتدأ في المعطوف والمعنى هو مقول

وحقق نعم الوكيل فتكون الثانية خبرية كالاولى ثم ان الشارح قدم على شرح المتن مقدمة في موضوع الكلام وغاية وجه تسميته فقال واعلم
 خطاب علم ان الاحكام الشرعية المراد بالحكم النسبة الخبرية اي اسناد امر الى آخر يا حباب او سلب هو المعنى الذى يكون العلم به تصديقا
 وبالشرعية ما يستفاد من الشرع سواء كان موقفا على الشرع ككون الاجتماع حجة والصلوة فريضة او لا كوجوب الواجب وحدته فانه غير موقوف على
 الشرع ولكن الظهيران لكامل فامثال انما يحصل بمطابقة اخبار الشارع منها ما يتعلق بكيفية العمل منها خبران ومن بعضية ومن نعم
 ان الخبر ما يتعلق فقد اخطأ لان المقصود بالاخبار هو التقسيم وايراد العمل بفعل العباد والتفسير بانفعال المكلفين قاصرا اذ يخرج ما يتعلق
 بكيفية فعل لصبي كصحته اسلامه صلواته وكيفية العمل هي الاعراض الذاتية من الوجوب والندبة والحرمة والكراهة والصحة والفساد ثم
 اعلم ان تعلق النسبة الشرعية بكيفية العمل يحتمل معنيين احدهما الربط بين المحكوم والمحكوم عليه بان يجعل العمل موضوعا ويحمل عليه
 ما يشتق من الكيفية كقولك زكاة الفطر اجبة وهبة المشاع فاسدة واوثر عليه بان لا يصح الربط في قوله منها ما يتعلق بالاعتقاد لان
 الاعتقاد علم بسيط واجيب بتاويل الاعتقاد بالمعتقد ثانياً مطلق الامر بتباطى وجهه كان بقى فهذا بحث هو ان عبارة شرح
 المقاصد خالية عن لفظ الكيفية وقال الاذكياء عبارة هذا الشرح اولى اما على الوجه الاول فلان فيها اشارة الى ان موضوع الفقد
 العمل اما على الوجه الثانى فلان تلك الاحكام لا تتعلق بالعمل من حيث هو عمل بل من حيث كیفيتها من الوجوب والحرمة والصحة والفساد و
 اما الاحكام الاعتقادية فهي متعلقة بنفس الاعتقاد ويسمى عملية لتعلقها بالعمل وفرعية لتفرعها عما على علم الاصول الاعتقادية كقولك الرنو
 واجب الضمير للوصول ذكره مع ثابث عملية وفرعية نظرا الى اللفظ والمعنى اذ المراد بما هي الاحكام ولى بعض النسخ تسمى بالتارة الفوقية ومنها
 ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى اصلية واعتقادية كقولك عذاب القبر حق ولعلم المتعلق بالاولى تسمى علم الشرائع اي بالاحكام المتعلقة بكيفية
 العمل والمراد بالعلم الادراك ولا شك ان الادراك المتعلق بالنسبة الخبرية تصديق بمعنى انه ان التصديقات المتعلقة بكيفية العمل هي علم الشرائع
 والاحكام اي الاحكام العملية لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع لان العقل لا يستقل بمعرفة مسائل الصلوة والصيام ونحوها وهذا وجه
 تسميتها بعلم الشرائع ولا يسن لهم عند طلاق الاحكام الا اليها اي الاحكام العملية وهذا بحسب غلبة الاستعمال هذا وجه التسمية بعلم
 الاحكام وبالثانية اي العلم المتعلق بالاحكام المتعلقة بالاعتقاد يسمى علم التوحيد والصفات وفي بعض النسخ والثانية بخذ فلان يكون
 من العطف على معمولى ما بلين مختلفين وفي جوازه خلاف لمنعه بعضهم مطلقا وجنسه قوم مطلقا واختار حواشي اذ اكان المقدم مجزوا كعبادة
 الشرع لما اذ لك اي توحيد الحق سبحانه وصفاته اشمه مباحثه واشرف مقاصده ولما كان بعض العلماء ينكرون علم الكلام ويقول هو بدعة
 محدثة بعد من السلف الصالح وفي الحديث كل بدعة ضلالة ثم اجاب عنه بقوله وقد كانت الاوائل من الصحابة والتابعين
 من بيانية والصحابة جمع صاحب هو مؤمن وصاحب النبي صلى الله عليه وسلم ولو ساعة ومات على الايمان التابع من صحبة الصحابي قد ورد
 في شرو الحديث لا تمس النار مسلما اذ انى او راي من انى رايه الضياء المقدسى لصفاة عقائد هم متعلق بمنتهين ببركة صحبة النبي صلى
 الله عليه وآله ولم يقرب العهد اى قرب ما نهم بزمانه عطف على البركة بيان الحال التابعين على اللفظ النشر وضمن القرب معنى الاتصال
 ولذا وصل بالباء فلان واصل القرب من لا الباء وهذا وجه الاستغناء عن تدوين الكلام ثم ذكر وجه الاستغناء عن تدوين الفقه بقوله

ولقلة الوثائق عطف على صفاء الوقائع الأمور المحققة إلى السؤال عن العلم وذلك لأنهم كانوا قانعين عن الدنيا بقليل فلا يشتغلوا بالمعاملات
الكثيرة حتى تكثر الوثائق والاختلافات في المسائل لعلمهم بما هو الحق والمصوبات وتمكنهم من المراجعة إلى الثقات التمكن القدر وبوصل
بمن يقال من بحث في علم الثقات جمع ثقة بالكثرة هو من يعتمد على قوله أصله مصلد بمعنى الاعتماد وقد كانت صفاء الصحابة يرجعون إلى
كبارهم والتابعون إلى الصحابة مستغنيين خبر كانت عن ندين علمين التدين للجمع والعلمان العلم الاعتقاد في العلم العلمي وترتيبها أبواباً وفصولاً
حال أو مفعول ثان على تضمين الترتيب معنى الجعل وتقرير مقاصدها مسائلها فمر عاداً أصولاً إلى أن حدثت الفتن بين المسلمين متعلق
بالاستنفار ونهاية له الفتن بالكسرة جمع فتنة وادعها حدث المعزلة والرافض الجبرية والبغى انهم على امتثال الدين العلماء وذلك ما جرى عليه
زمن الحجاج بن يوسف ثم زمن الخلفاء العباسية من القتل والضرب ليعترفوا بأن القرآن مخلوق ويحج أن يراد بالفتن والبغى خرسه للناس
على عثمان وعلي ولكن التدين وقع بعده بطول وتركهم ما يحتاج إليه في الدين لا يلائمهم اللهم إلا أن يقال أنه كان مبدأ الحاجة
لكن الحاجة لم تكن شديدة وإنما كملت بعد انقراض الصحابة وعظماء التابعين فتأمل وظاهر اختلاف الأراء حتى حدث اشتتان سبعون فرقة
والأراء جمع رأى بعد القلب الميل إلى المبدع بكسر نونه جمع بدعة بالكسرة هو كل ما حدث في الدين بعد زمن الصحابة بلا حجة شرعية والأهواء
جمع هوى وهو ميل النفس إلى ما تشتهى بلا تجوز شرعي وهذا وجه الحاجة إلى تدين العلم ثم أشار إلى وجه الحاجة إلى تدين العمليات بقوله
وكثرت الفتاوى جمع فتوى وهو جواب السائل عن العلم والوقائع والوجع العلماء في المهمات ناشتغلوا بأجزاء شرط محذوف بالنظر هو
الفكر الذي يطلب به علم أو غلبة فن كنا عرفه القاضي الأبقال في الاستدلال هو قائمة الدليل على المدعى والاجتهاد صرف للجهاد أي
الطاقة في طلب حكم شرعي والاستنباط استخراج الأحكام الخفية في الآيات والأحاديث وتمهيد القواعد الأصول التمهيد كسرون قيل
عطف عام على خاص وقيل تفسيري وكثيراً ما يستعمل السارح على أن الخطب من مواقع التكرير وترتيب الأبواب الفصول وتكثر المسائل
بأدلتها وإراد الشبه بضمين جمع شبهة بالضم وهو ما يورثه المخالف في مقابلة الحق سمي بها لأنها توجب اشتباه الحق بالباطل بأجوبتها
وتعيين الأوضاع والأصطلاحات عطف تفسيري للأوضاع أراد وضع الالفاظ للمعاني الشرعية كالنصوص الظاهر والمجمل والمفسر العلة والنقصر
وللعارضة وتبيين المذاهب الاختلافات وسموا ما يفيد إدراج عليه ازالفق نفس معرفة الأحكام لأنها يفيد تلك المعرفة وأجيب بوجه
أحد هان العلم يطلق تارة على التصديق بالمسائل تارة على المسائل والمعرفة بالتعريف الشهو هو الأول وفي الشرح هو الثاني ثانيها أن
المراد الأحكام الجزئية والفقه هو علم الأحكام الكلية وهو يفيد معرفة الأحكام الجزئية كمعرفة وجوب صلوة زيد من العلم بوجوب الصلوة مطلقاً
وقد يستدل بما اصطلم عليه بعضهم من استعمال المعرفة في الجزئيات ثالثها للعلم على التغير الاعتباري كقولك علم زيد يفيد صفة كمال رابعها
أن المعرف هو ملكة الاستنباط والاستحضار فإن العلم قد يطلق عليها معرفة الأحكام العملية عزادتها التفصيلية المعرفة ترادف العلم عند أهل
اللغة والمراد بالحكم اسناد امر إلى آخره بإيجاب أو سلب وأنت تعلم أن العلم بهذا الاسناد تصديق فالفقه هو التصديق بالقضايا الشرعية لمنطقه
بكيفية العمل تصديقاً حاصل من الأدلة التفصيلية وهي الكتاب السنة والإجماع والقياس وإنما ترك السارح قيد الشرعية اعتماداً على ما سبق
من جعل الأحكام الشرعية تنقحاً فخرج بقيداً لشرعية العلم بالقضايا العقلية نحو كل حركة حادثة وخرج بالعلمية العلم بالأحكام الشرعية الاعتقاد

نحو الواجب عالم بالجوريات وخرج بالدلالة علم جبرائيل والرسول عليهما السلام فانه بالضرورة لا بالاستدلال كذا قيل وفي اطلاق علم الرسول نظرا اذا تخدرا انه تدبّر بهد وعلم المقلد لانه حاصل بقول المجتهد لا بالدلالة الاربعه والفقهاء عندهم هو المجتهد فقط وقد يزعم ان قوله من ادلتها متعلق بالاحكام فلا يخرج علم المقلد لانه علم بالاحكام التي استخرجها المجتهد عن ادلتها وهذا وهم بل هو متعلق بالمعرفة وخرج بها لتفصيلية العلم بوجوب الشيء عند جرح مقتضى وعدم وجوبه عند عدم مقتضى فان هذا العلم الاجمالي لا يسمى فقها بالفقهاء هو في اللغة العلم مع الذات في العمل وكذا في الاصطلاح ولكن متعلق في اللغة بعلم وفي الاصطلاح خاص ولو قال بفرع الفقهاء كان احسن للمقابلة و لكنه اراد التنبيه على ان المتبادر من الفقهاء اطلاق هو في معنى هذا التعريف بحث مشهور وهو ان المراد بالاحكام اجمالا جميعها او بعضها المعين كالنصف والثلث واما بعضها المبهوم وان قل واما اكثرها والكل باطل اما الاول فلان الامام ابا حنيفة لم يعرف الدهر وقت الثنائين الامام مالك بن انس سئل عن سئل عن ثلاثين مسألة فقال لا ادري واما الثاني فلان كمية الاحكام مجهولة فلا يعرف لها نصف وثلث واما الثالث فلانه يلزم ان يكون من عرف مسألة او مسألتين من الدليل فبقها وهو خلاف الاجماع واما الرابع فلان الاكثر ما زاد على النصف في حيث جعل النصف جمل الاكثر و اجاب ابن الحاجب بان المراد جميع الاحكام ومعنى العلم بما التهيؤ له ودفعه بان التهيؤ البعيد حاصل لغير الفقيه القريب غير مضبوط واجيب بان التهيؤ هو ملكة استخراجها وهي مضبوطة بالوجدان وهذا الاشكال يرد على تعريف اكثر العلوم والجواب الجواب ومعرفة احوال الادلة عطف على ما يفيد او على معرفة ويؤيد الاول المختص من الكلفات الثاني تطابق الفقرات والمراد بالدلالة الشرعية هي الكتاب والسنة والاجماع والقياس استغنى عن التقييد بما لما سبق عند تقسيم الاحكام ولذلك لم يقيد الاحكام بالعملية اجمالا منصوب على انه مصداق معرفة اجمالية في اناقتها الاحكام باصول لفقهاء معرفة واقعية افادة الادلة والاحكام وهو احتراز عن معرفة احوال الكتاب السنة من حيث التصريف والاعراب والبلاغة وتوليد كوا القليل للدلالة الاجمالية والتفصيلية لينكشف على المبتدئ ماهية التعريفين فنقول لادلة الشرعية اربعة الكتاب السنة والجماع والقياس ويذكر في اصول الفقهاء احوالها اجمالا ولذا كونهما احوالا سبعة فالادل من احوال القرآن وهو ان القراءات الشاذة المرئية من الرجال لثقات يعمل بها لانها لا تنزل عن درجة الحديث الصحيح الثاني من احوال الحديث وهو ان راويه اذا عمل بخلافه كان ذلك طعنا في صحته او دليلا على انه منسوخ او مضاف عن الظاهر لا الاعتماد في صحته كان على الراوي الثالث من احوال القرآن والحديث معا وهو ان الامر للوجوب لقوله تعالى فليجد الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنه او يصيبهم عذاب اليم الا اذا قام قرينة على عدم الوجوب كالاباحة في قوله تعالى اذا حللتم فاصطادوا الرابع من احوال الاجماع وهو انه حجة يجب العمل بها للايات والاخبار لقوله عليه السلام لا يجتمع امتي على الضلالة الخامس منها ايضا وهو ان الاجماع المتأخر يرفع الخلاف المتقدم لان الاجماع حجة مطلقا السادس من احوال لقياس وهو انه حجة لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار السابع منها ايضا وهو ان القياس الخفي اذا كان قويا يرجح على القياس الجلي لان القوة ترجح فهذه معرفة اجمالية للدلالة ثم ان الفقيه المجتهد يستخرج من هذه المجالات ادلة تفصيلية على الاحكام العملية فنقول ابا حنيفة واصحابه ان التابع في صيام كفارة اليمين شرط لقراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات ومن الثاني قولهم اذا ولغ الكلب الماء

يظهر بالفصل ثلاثا واما حديث ابي هريرة فمن شرب سباعية ان ابا هريرة كان يكتفى بالثلاث فالحديث غير صحيح او منسوخ او محمول
 على النداب ومن الثالث قولهم استماع القرآن واجب لقوله تعالى اذا قرئ القرآن فاستمعوا له وليس ندواكم قيل ومن الرابع ان حد
 الشرب ثمانون للاجتماع ومن الخامس ان المتعة حرام لان الاجتماع المتأخر على حرمتها يرفع خلاف عبد الله بن عباس ومن السادس ان
 الاينون حرام قياسا على الخمر لان السكر على الحرمة الخمر وهو موجود في الاينون ومن السابع ان سباع الطير نجس قياسا على سباع
 البهائم وذلك قياس ظاهر القياس الحق المسمى بالاستحسان يدل على انه ظاهر لان الطائر يشرب بالمقار وهو عظم ظاهر والاول ضعيف
 لان نجاسة السق لنجاسة اللعاب سباع البهائم تشرب بلسانها لا سباع الطير وانما اطيننا تهيبا على المبتدئ الله اعلم ومعرفة
 العقائد عطف على معرفة احوال الاحكام واريده بالعقائد الاحكام الشرعية التي يقصد منها الاعتقاد فقط كقولنا الله تعالى تادبر على كل
 ممكن احترازا عما يقصد به العمل كقولنا ذكره الفطر اجبة عن ادلتها متعلق بخبره اي معرفة صادقة عن الادلة ونية اشارة الى ان
 معرفتنا للمقلد لا يسمى كلاما وقيل الجهمي الدلالة بالنظرية لان اتباع الظن في العقائد من موم ولكن نية بحثان الاول انه قد يجتمع الدلالة
 الظنية فتفيد القطع بالحديث فلا يكون ايراد الدلالة الظنية لهذا الغرض من باب اتباع الظن الثاني ان العقائد قسمان فقسم لا بد فيه
 تحصيل اليقين كفضيلة الرسل على الملك فلا يساس في سبب اتباع الظن لاجتماعهم على ايراد هذا القسم في كتب العقائد فما يقع في كلام
 بعض المتكلمين من استقاط الدلالة الظنية عن الاعتبار فليس بمحج فاحفظه بالكلام ثم ذكر في وجه التسمية سبعة وجوه فقال لان عنوان
 مباحثه عنوان الشئ اول الدليل على اخره او ظاهرة الدليل على باطنه عنوان الكتاب ما يكتب عليها بعد لفها وعنوان المباحث ما يقدم
 عليها من قولهم الباب في كذا الفصل في كذا كان في كتب القدماء قولهم الكلام في كذا وكذا ولازم مسئلة الكلام اي كلام الله سبحانه
 من بحث قدمه حديثه كان ذكر نظرا للمضاف اليه وفي بعض النسخ كانت اشهر مباحثه قيل هذا ينافي قوله فيما سبق من ان بحث
 التوحيد الصفات اشهر مباحثه قلنا الكلام من الصفات فيجوز ان يكون بحثه اشهر من بقية مباحث التوحيد الصفات يكون
 تلك للمباحث اشهر من غيرها فلا منافاة ان قلت كيف يكون غير التوحيد اشهر منه مع اننا على المقاصد قلت ليست الشهور على
 حسب الشرف كما ترى اليوم اشهر مباحث الكلام مبحث خلافة الصحابة وفسيلتهم وانما يشتهر ما يكثر خلاف المباحثين فيه واكثرها
نزاعا وجدا لا اى في العهد السالف فلان ينافي ان يصير غيرها اكثر نزاعا في زمن اخر لخلافة الصحابة فان نزاعها قد اختلف لافاق مذ
 دهر طويل حتى ادى السفسك الرف الدماء سيما بين القزلباشية والازبكية حتى ان بعض المتغلبة اى الغالبين بلاحق قتل كثيرا
 من اهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن اراد الخلفاء العباسية سيما مامون بالله والواثق بالله وكان احمد بن داود قاضى لمعتزلة
 دامامهم لا يجاوزون قوله فيجملهم على قتل من لم يعترف بخلق القرآن وقد غلب احمد على الواثق بالله حتى كاد ان يكون مالك دولته
 وفي هذا الباب قصص طويلة ومن جملتها انهم قتلوا احمد بن نصر الخزازي وصلبه فكان يقر القرآن بلسان فصيح وسمعه بعضهم يقرأ
 القرآن حسب الناس ان يتركوا ان يقولوا امنا وهم لا يفتنون ولا يورث قداسة على الكلام اى التكلم في تحقيق الشرعيات والزام
 الخصوم كالمنطق للفلاسفة اى كما ان المنطق سمي منطقا لافادته قوة النطق في علوم الفلاسفة فكذا هذا العلم كلاما لافادته قوة الكلام

في العلوم الشرعية وجعل صاحب المواقف ايراثه القدة على الكلام وجها وكونه بازاء المنطق وجها وجعلهما الشارح وجها واحدا لان
 كونه بازاء المنطق لا يستقل وجها الا اذا ضم اليه ايراثه القدة كالمناطق ولا نساو ما يجب من العلوم اذ الإيمان بالله ورسوله اول
 الواجبات التي انما تعلم مجهول بتشديد اللام وتعلم بالكلام اي التكلم فاطلق عليه هذا الاسم اولا وانما قيده بالاطلاق بكونه اولا
 لان لو لم يقيد به لزم اما استدالك قوله اول ما يجب لانه يكفي ان يقال هذا العلم من العلوم التي تعلم بالكلام فاطلق عليه هذا
 الاسم ثم خص به للتمييز واما استدالك قوله ثم خص لانه يكفي ان يقال هذا العلم اول العلوم فاطلق عليه هذا الاسم بكونه اول العلوم
 ولا حاجة الى بيان التخصيص لانه لما فرض ان وجه الاطلاق هو كونه اول العلوم لم يصح الاطلاق على غيره اذ لم يشترك علم اخر في الاولوية
 لذلك اي بكونه سابقا على غيره ثم خص لفظ الكلامية بهذا العلم كقولك تخصصك بالعبادة ولم يطلق على غيره عطف تفسيري اي لم
 يطلق مع احتياجه غير ايضا الى التكلم تميزا والاصل ان تعليم العلوم وتعلمها انما ينسب بالتكلم فيجوز ان يطلق اسم الكلام على كل علم لكن
 لما كان هذا العلم اول العلوم الواجبة اطلق عليه الاسم اولا ثم لم يطلق على غيره للتمييز وان كان وجه الاطلاق موجعا في كل علم وانما
 اطيننا لان هذا الوجه قد يشتب على النظر ولا نلما يتحقق بالمباحثة اصل البحث حفر الرض فبعث الله غرابا يبحث في الارض
 وادركه الكلام الادراك وانيد من الجانبين المعلم والمتعلم والسائل والجيب وغيره قد يتحقق بالتأمل مطالعة الكتب قال بعضهم
 المقدمتان ممنوعتان ويحجب بانهما ادعائتان في مقام المدح ولان اكثر العلوم خلافا وزائغا فان المخالفين فيه من اهل القبلة
 ثنتان وسبعون فرقة ومن اصناف الكفار اكثر من ذلك وايضا الخلاف في اصول الدين اشد نزاعا من الخلاف في غيرها فيشتد
 افتقار اي احتياجه صاحب الكلام مع المخالفين والرد عليهم عطف على الكلام عطف تفسيري من زعم انه عطف على المخالفين
 فلا حظ له من معرفة اساليب الكلام ويلزم استعمال كلمة مع في معنيين فباطل فانهم ولان لقوله ادلت صار كانه هو الكلام بالحصر
 على المبالغة دون ما عدا ما سواه من العلوم كما يقال لا قوى من الكلامين من بيانية وليست صلة افضل لتفصيل هذا هو الكلام
 ولا نلما يثبتنا على الادلة القطعية اي العقلية المؤيدة اكثرها احتراز عن نحو اثبات الجوهر الفرد بالادلة السمعية اي القرآن والحديث و
 الاجماع سميت لانها مسموعة من الشارع قيل الادلة القطعية لا تحتاج الى مؤيد الا فلا قطع اجيب بان العقل وان كان كائنا في افادة
 اليقين لكن المحققين لم يعتمدوا في الاعتقادات الا اذا كان مفسر ابدليل معي واجاب بعضهم بان كثرة الادلة توجب قوة اليقين
 كما ترى ليقين الحسي اقوى من الاستدلال كان استدلالهم تأثيرا في القلب تغلغلا اي دخولا في حسي بالكلام المشتق من الكلام بالفهم
 وهو الوجه هذا اي ما يفيد معرفة العقائد الدينية بادلها العقلية والسمعية من غير خبط الحكمة الفلسفية هو كلام القدماء ومعظم
 خلافياتهم معظم الشيء بالضم والتشديد مع الفتح اكثر اي اكثر اختلافات كلام القدماء وقد يقال لضمير المقدم ما بالتاويل وهو
 تكلف مع الفرق الاسلامية كالرافض الخراج والمعتزلة وهم ثنتان وسبعون وفي الحديث المرفوع تفترق امتي على ثلاث وسبعين ملة
 كلها في النار الا ملة واحدة فقيل له ما الواحدة قال ما انا عليه اليوم واصحابي ثم انا لما كرم لهذا الحديث اسانيد كثيرة بالفاظ متقاربة و
 تسميتهم بالاملائية على قول من لا يكفرهم ظاهرا اما على غير فلازم ينتسبون الى الاسلام اولا لان اكثرهم لا يكفروا انما لم يباحثوا فرق الكفار

لعدم الاعتبار بهم وشدة بطلانهم خصوصاً مفعول مطلق للفتنة مفعول به أي حصل للفتنة خصوصاً أي الخلاف معهم كثير جداً لانهم
 اول فرقة اسسوا قواعد الخلاف التأسيس بنياد ديوار نهادن لما وجرى به ظاهر السنة لما يتعلق بالخلاف وجرى عليه جماعة الصحابة
 رضوان الله عليهم اجمعين في باب العقائد الخارج متعلق بالخلاف او بقوله وجرى وفي الكلام اشارة الى جسمية هذا مذهب
 السنة والجماعة ان قلت كونهم اول فرقة اسسوا لا يستلزم كون خلافتهم الاثريل نما يستلزم كونها اقدم قلت هو على حد قوله تعالى لهم
 ولا تكونوا اول كافريم مع ان اول من كفر بالقرآن قریش المعنى لا تكونوا اشد الناس كفراً به قد علم بعض المحققين ان مجرد كونهم اول فرقة
 ليس على اختصاصهم بمعظم الخلافات بل مع قوله ثم انهم توغلوا وعندي فيه بحث لانه هنا بصدد الكلام المنقذ بين وقوله ثم انهم توغلوا
 تمهيد الكلام للتأخير وذلك أي بيان تأسيسهم ان رئيسهم واصل بن عطاء كان مولى بنى هاشم او بنى مخزوم بطن من قریش يكنى
 ابا حذيفة وكان تلميذ الحسن البصري ويلقب بالقرال لان كان يجلس في الغزالين عند رضيعهم منهم صاحب ابا هاشم بن عبد الله
 ابن محمد بن الحنفية ويقال اخذ عن العلم تولد سنة ثمانين مات سنة احدى وثلاثين ومائة اعتزل الاعتزال گوشه گرفت عن مجلس
 الحسن البصري هو ابو سعيد الامام الحليل الطائفي شيخ المحدثين والفقهاء والمتقنين والباكين والصونية لقي عثماً ولخذ من الحديث
 وطريق التصوف على الصحيح خلافاً لبعضهم وند الف شيخ مشايخنا محب النبي العلامة المحدث فخر الدين الدهلوي كناه باسمه فخر الحسن في
 حر المخالف وقد لقي جمعا عظيما من الصحابة وعنه قال غزونا خراسان وفيها ثلاثمائة من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ورأى عثمان طحطا
 وعائشة رضي الله تعالى عنهم ولا يحصى مناقبه وقيل كلامه يشبه كلام الانبياء وكان يجلس من جملة السالفة لا يذكر فيه شيء من الدنيا
 وقال ابو بردة لم يكن من غير الصحابة اشبه بهم من الحسن فكان بالمدينة الى ان قتل عثمان فخرج الى بصرة واسمها ابي الحسن يسار كان مولى
 زيد بن ثابت الانصاري واسم امه حيرة كانت مولاة لام سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم وكان الحسن اذا بكى القمة ام سلمة تدايها حتى
 يد عليه اللبن وقال بعضهم كماله من هذه البركة ولد لسنتين بقيتا من خلافة عمر ومات في رجب سنة ثمان مائة والبحوي بالفخر
 والكبر منسوب الى بصرى من بلاد عراق العرب يقر ان ارتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وذلك لانه دخل رجل على الحسن فقال يا
 امام الدين ظهر في زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبيرة وجماعة يقولون لا يضرهم الايمان معصية فكيف تاملان تعتقد تفكر الحسن فقال
 واصل صاحب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر ثم تامل الى اسطوانة من اسطوانات المسجد يكر ذلك ويقول ان مات بلا تقية دخل النار لكن
 عذابه اخف من عذاب الكفار وشبه المنزلة بين المنزلتين اي بين الكفر والايان لا بين الجنة والنار لان صاحب الكبيرة مخلد في النار
 بزعمهم الا التائب فهو يخلد في الجنة ولا يدخل النار فقال الحسن قد اعتزل عنا اعترض عليه بان الحسن يقول ارتكب الكبيرة منافق
 لا مؤمن ولا كافر فلا اعتزال عن مذهب واجيب بان المنافق كافر خفي الكفر فلا منزلة عنده بين المنزلتين وانما قال لا كافر لا مؤمن
 لان الكافر عند الاطلاق ينصرف الى من يكون كفره ظاهرا غير مضمور وقال بعضهم ان الحسن رجع عن ذلك الى قول اهل السنة ولنا في هذا
 المقام بحث وهو ان الحسن من امثال اهل السنة فحاشاه ان يوافق المخارج في تكفير العاصي يحكم عليه بالنفاق الذي هو اشد انواع الكفر
 ويكون صاحبه في ذلك الاسفل من النار مخلداً بل الظاهر ان مراده نفي الايمان الكامل الذي لا يتحقق صاحبه العذاب ومن النفاق

عند ادخال الطائفة فذهب عند التحقيق من شبه الاشاعرة بلافريق اذ قلت يا بني عن ذلك استدلاله بان من صدق بان في المحرحة لا يدخل اصبعه فيه فان ادخلها علم انه غير مصدق فتركب الكثرة غير مصدق بنص صر اليعقوب قلت لو صحت الزاوية لغناها اذ ذلك لا يلزم التصديق اذ قلت يا بني ما ربي انه رجوع الى قول الاشاعرة قلت لعل رجوع عن تسمية منافقنا نحن عن سباب المسلم هذا ما اقتضاه حسن ظننا بالحسن لهما طنة بقولنا عند الشرع اولا وانرا والله سبحانه اعلم فعملوا بالمعتزلة وقيل تبعوا ما صلا على ذلك عمر بن عبد الله فقال القول قولك والى اعترلت مذهب الحسن فعملوا معتزلة وقيل جلس فتأذة ابزدة عامة المفسر لنا بوعى مجلس الحسن بعدة فوقع بينه وبين عمر نفرة فاعتزل عمر عن مجلس فتأذة فكان فتأذة اذا جلس يقول ما فعلت المعتزلة وقيل سموا به لاعتزالهم عن الحق ومن العجب انهم يفتخرون بهذا الاسم زاعمين انهم اعترلوا عن الباطل وكان صاحب الكشاف يكنى نفسه بالمعتزلة وهم سمو انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصى على الله تعالى هذا وجه العدل واما اهل السنة فقالوا لا يجب على الله شئ وانما الثواب فضل الله تعالى على عباده ولوعذب المطيع واثاب العاصى لم يقهر منه ولكن عادته المقدسة على خلافه ونحو الصفات القديمة عنه هذا وجه التوحيد قالوا صفاته عيذاته اذ لو كانت زائدة لم تعد القد ما وهو ينال التوحيد وبك الاشاعرة اشركت الذات القد بما الواجبة لا الصفات القائمة بالواجب ثم انهم اى المعتزلة توغلوا التوغل الاشتغال الشديد في علم الكلام وتشبها باذيال الفلاسفة التثبت والتعلق والادب جمع ذيل وهو طرف الثوب اى تبعا للفلاسفة في كثير من الاصول والقواعد والاحكام اى الاعتقادية وكان السبب فيه ان نقل الفلاسفة من اليونانية الى العربية كان في زمن الخلفاء العباسية وكانوا يجوبونها سيما المأمون وفي زمنهم كان دولة المعتزلة وهذا الكلام تمهيد بسبب اختلاط الفلسفة بعلم الكلام وذكر الناصر نبي نجدين احدهما استدلال المعتزلة على اصولهم بها الثاني نقلها واشتغال الناس بالفلسفة مع ان فيها ما ينال في الشرع وشاع مذهبهم بين الناس اى من غير ان يتصدى احد من علماء الاسلام لتدوين الكتب في ابطال مذهبهم فلا يريد ان خلاف الاشعري ليس نهاية لشيعه الى ان قال الشيخ ابو الحسن الاشعري وهو علي بن اسمعيل بن اسحق بن اسمعيل بن عبد الله بن بلال بن ابي بردة بن ابي موسى الاشعري صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ابو موسى من بني شعراءهم قوم من اليمن قدم مهاجرا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم الى مكة فامن ثم هاجر الى الحبشة مع الصحابة ثم صار معهم في السفينة حتى قدم المدينة يوم فتح خيبر وله مناقب كثيرة وابو الحسن هو رئيس اكثر المتكلمين من اهل السنة وهم يسمون الاشاعرة لذلك وعن بعض المتكلمين انه سال رسول الله صلى الله عليه وسلم في مناع عن الاشعري فقال انا قلت وقول حق الايمان يمان والحكمة يمانية ولد سنة ستين ومائتين وتوفى سنة ثمانين وثلاثمائة لاسناده ابو علي الجبائي هو محمد بن عبد الوهاب من معتزلة بصرى والجباء بضم الجيم وتشديد الباء الموحدة وتخفيفها قرية من قرى كازرون وهذا اعتراض على قول بعض المعتزلة انه يجب على الله سبحانه ان يفعل بكل عبد ما هو اصيل في حقه واما قول بعضهم بوجوب ما يقتضيه الحكمة الالهية سواء كان صلاحا في حق الشخص المعين او شرا فلا يريد عليه الاعتزال بل قد اعترف به الماتريدية ما تقول في ثلاثة اخرى بالكسر مات احد هم مطيعا والاخرى عاصيا والثالث صغيرا فقال ان الاول يثاب بالجنة والثاني يعاقب بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب واما عند اهل السنة فالمسئلة محل خلاف ولندكرها في اجابات ثلاثة

البحث الاول في اطفال المؤمنين وفيهم من ذهب انهم اهل الجنة وهو الصحيح بل ادعى بعضهم الاجتماع عليه والاحاديث فيه كثيرة كحديث ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد فاسلام فهو في الجنة شعبان يان يقول يارب ادره ان ابوي رآه ابن ابي الدنيا الثاني الاحانة على ما علم الله سبحانه اعمالهم على تقدير بلوغهم فمرأى شرف من تليدة مستدين بحديث عائشة قالت دعى رسول الله صلى الله عليه وسلم الى جنازة صبي من الانصار فقلت طوبى لهذا عصفور من عصفاف الجنة لم يعمل السوء ولم يدرك فقال او غير ذلك يا عائشة ان الله خلق الجنة اهل الجنة اهل الجنة لهم في اصحاب اباؤهم وخلق للنار اهل النار اهل النار لهم في اصحاب اباؤهم ثم رآه مسلم واجيب اولاه نهي عن السارح الى الحكم على شخص معين بانه من اهل الجنة او كان ذلك التوقف من قبل ان يوحى اليه بان اطفال المؤمنين من اهل الجنة البحث الثاني في اطفال الكفار فيهم من ذهب الاول انهم في الجنة وهو الصحيح عند الجمهور كحديث ابراهيم الخليل رآه النبي صلى الله عليه وسلم في الجنة حوله اولاد الناس قالوا يا رسول الله واولاد المشركين قال اولاد المشركين رآه البخاري دلالة قد علم من الضرورة الدينية ان الله سبحانه لا يعذب احدا بلا ذنب وان كان لا يقبر منه شيء الثاني انهم في النار وهو قول جمع عظيم مستدين بقول عليه السلام الواردة في النار رآه ابن اودد واجيب اولاه بان المراد بالموودة هي الموودة لها اعيالهم ثانيا بانه في مادة خاصة وكانت الموودة بالغة الثالث انهم موقوفون على ما علم الله سبحانه من اعمالهم على تقدير بلوغهم ويدل عليه حديث ابى هريرة قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اطفال المشركين فقال الله اعلم بما كانوا عاملين رآه مسلم الرابع انهم خدام اهل الجنة الخامس انهم في الاعراف بين الجنة والنار لعله غنار الجبال السادس ان الكبريت وهو فحة ارض ابى حنيفة لتعارض الدلة وقال التوربشتي هو الصحيح السابع قول بعض المبتدئين انهم يعادون ترابا يوم القيمة البحث الثالث في اصحاب الاعراف اختلف فيهم على قول واحد عن جابر قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن استوت حسنة وسينات فقال ولناك اصحاب الاعراف رآه ابن مردويه ثانيا عن عبد الرحمن المروزي قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اصحاب الاعراف فقال هم اناس قتلوا في سبيل الله بمعضبة اباؤهم فنعهم من دخول الجنة معصية اباؤهم ومنعهم من النار لقتلهم في سبيل الله رآه الطبراني ثالثا انهم الانبياء والشهداء واولا اطفال المؤمنين يقومون على مقام عال يسمى الاعراف جمع عرف بالضم وهو ما فوق رأس الفرس والديك فينظرون عجائب الجنة والنار وعن ابن عباس قال منهم حمزة وعباس علي وجعفر رضي الله عنهم كذا في تفسير الثعلبي رابعها من مجاهد انهم من رضى عنهم احد الابوين فقط ومارع ابان فالهم على هذه الاقوال الاربعة الجنة خامسها عن انس بن مالك عن ابيهم مؤمنوا الجنة رآه البيهقي بسند ضعيف يوافق ما حكى عن امامنا ابو حنيفة ان ثواب الجن هو نجاتهم عن النار لا دخول الجنة سادسها انهم اهل الفترة وهم الذين لم يبلغهم الدعوة سابعها انهم اطفال المشركين والمشهور في هذه الاقسام الثلاثة انهم من اهل الجنة ثامنها ذكره ابن تومخت الشيعي انهم اهل النار يخرجون من النار لا يدخلون الجنة ولا يشك في انهم باطل فقال الاشعري فان قال الثالث يارب لما امتنى صغيرا ما ابغيتنى الى ان اكبر فادمن بك واطيعك فادخل الجنة فماذا يقول الرب فقال يقول الرب ان كنت اعلم فعل المتكلم منك من حالك انك بفتح مفعول اعلم رجو ان يكون اعلم اسم تفضيل ومن صلة له انك بالكسر استيناف لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكأن الاول لك ان تموت صغيرا قال

الاشعري فان قال الثاني يارب لم تفتني صغير التلا اعصى لك فلا ادخل لنا وماذا يقول الرب فبهت الجبائي اى سكت متغيرا وجاء بهت
 بكسر الهاء وضمها والضم افسح ويستعمل معلوما ومجهولا والمجهول انهم واورد عليه انه كان يكفي الاشعري ان يقول الاصل للكاف ان لا يخلق
 او يسلب عنه العقل من غير ان يذكر حال الصغير غيره والجواب انه اراد ارجاء العنان ولو اقدم الجبائي على البحث ونهجه بالاجوبة ويلتزم الجواب
 عن كل ما يورد عليه فيكون انقطاعه عن الكلام بعد ما كان يكلم اشد في الزامه وترك الاشعري مذهب واشتغل هو من تبعه كابن الحسن
 الباهلي والقاضي ابى بكر الباقلاني وامام الحرمين والامام الرازي بابطال رأى المعتزلة واثبات ما ورد به السنة اى الحديث ومضى عليه
 الجماعة اى السلف او الصحابة خاصة بقريظة ما صرح له المأل احد فسمى باهل السنة والجماعة اى اهل الحديث واتباع الصحابة ويسمى الاشعري
 والاشاعرة واكثر المتكلمين من اهل السنة على مذاهبهم كاهل العرب الشام والعراق وخراسان اكثر البلاد ونشأ في بلاد ما وراء النهر ائمة عظام لا
 يحصى عددهم على مذهب الامام الاعظم الحنيفة ومقدمهم في الكلام هو الامام علم الهدى ابو منصور المازيندي وما تريد من قرى سمعند
 هم يسمون المازينديين ويخالفون الاشعرية في بعض المسائل منها التكوين قال الاشعري راجع الى القدرة وقال المازيندي صفة اخرى ومنه فكيف
 اهل القبلة فالاشعري يجتزعه بخلاف المازيندي ومنها ايمان المقلد المازيندي خلافا لبعض الاشعرية ومنها الاستثناء جوز الاشعرية
 وقال المازيندي كفر منها القيم والحسن والانفال قال الاشعري لا يدرك الا بالشرع وقال المازيندي قد يدركها العقل ومنها ان الاشعرية
 قالت لا يقهر من الله شئ وقال المازيندي لا يجبر من الله ما يستقي العقل جدا ومنها ان الاشعرية قالوا فعل الله لا يعقل بغرض قال المازيندي
 قد يراد الله سبحانه المصلحة تفضلا ومنها وجوب صدور ما فيه حكمة ومصلحة عز الله تعالى اعترف به المازيندي فكفى ارسال الرسول نفاذ
 الاشعرية اذ لا يقهر من الله شئ واصطلم المتأخرون على تسمية الفريقين بالاشاعرة تقليبا ثم لما نقلت الفلسفة من اليونانية او السريانية
 الى العربية واول من نقلها خالد بن يزيد بن معاوية وكان عارفا بالطب الكيمياء ثم كان اكثر نقلها في زمن المأمون العباسي من اعظم الناقليين
 حنين بن اسحق واليونان بفتح الياء اسم بلاد من الروم منسوبة الى يونان بن يانث بن نوح على نبينا وعليه السلام وخاض فيها الاسلاميون
 للخصم الشرع والدخول في الشئ وحاولوا طلبا الر على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة كقدم العالم واجباب الصانع ونفى حشر الاجساد و
 نفى علم الله سبحانه بالجزئيات وما يجب ان يعلم ان قد ما الفلاسفة للتوسمين للحكمة كانوا تلامذة الانبياء ومن خواص المؤمنين كما يظهر للتألف
 في توارخهم واما الذي يوجد في كتبهم مما يخالف الشرع فاما من فلف الناقليين واما من قصوا فيها مذهبهم عن ذلك رميهم فانهم كانوا يتكلمون
 بالامارات كالصوفية واما صلاتهم عن اشرار المتفلسفة الذين يدعون الاستغناء عن الانبياء وليسوا من الحكمة في شئ واما لان شرايع
 انبياءهم كانت ساكنة عن تلك المسائل فتكلموا فيها بالرأى فغلطوا بها من غير ان يكفروا بخلط لسكوت الشرع عنها في عهدهم كما ان القول
 بحل الخمر لم يكن كفرا قبل تهرمة ثم ان علوم الحكمة الموجودة في زماننا مشتملة على حق وباطل وقد الفنا كتابا جليلا القدر في امتيا وحفظها عن باطلها
 واما ما ذهب اليه بعض المتشيعين من ابطال علوم الفلسفة كلها وتحريم الاشتغال بها فتعصب ومن نظر في مقدمة كتابنا المسمى باليات
 ظهر عليه الحق والله سبحانه اعلم فخطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة لينة حقوا مقاصدها الضمير للفلسفة وقيل للكثير بتاويل من الفلسفة
 فيتمكنوا من ابطالها اى ليقدروا عليه فان ابطال المذهب لا يمكن الا بعد معرفتها بالكنه هلم جرا سيد كر تحقيقه في السوفسطائية اى

تعالج السلك جزأه الأول أصل أن المسلمين لم يزالوا يلحقون بالكلام مسائل من الفلسفة شيئاً فشيئاً إلى أن ادبروا فيه معظم الطبيعيات و
الاهليات أي أكثرها وخصوصاً في الرياضيات إشارة إلى أن ما ذكرنا من الرياضيات مباحث قليلة وما يجب أن يعلم أن علوم الفلسفة من العلوم العلية
نيف سبعون علماً جمعناها في الباقية والعلية منها رجع إلى ثلاث تنقسم إلى علم الحكمة الطبيعية وهو يبحث عما يختلج في المادة في الذهن و
علم الخارج كالجسم من علومها مع الكيان علم السماء وعلم الحيوان علم النفس علم الطب علم الفلاحة وعلم التعبير وعلم البيطرة وعلم البذر وعلم السيميا
وعلم الليميا وعلم الريما وعلم الهيما وعلم الفراسة وعلم احكام النجوم وسميت طبيعية لكشفها عن طبائع الاجسام تأنيهاً للحكمة الرياضية وهي تبحث
عما يختلج في المادة في الخارج ولا في الذهن كالكرة فان النقل يمكن تصورها شكلها من غير ان يتصورها في مادة من خشب او حديد واما اذا
وجدت الكرة في الخارج فلا بد ان توجد في مادة ومن علومها الهندسة والآلة والخرائط والاسباب والهيئة الصغرى وعلم الجسطى و
علم النجوم وعلم التقويم وعلم ارثماطيق وعلم قسطون وعلم الاسطرلاب وعلم الرمل وعلم الوق وسميت رياضية لان الحكماء كانوا يربطون بالمتن
بما يعتاد طلب اليقين لانها علوم يقينية تأنيهاً للحكمة الاهلية وهي تبحث عما لا يختلج في المادة في الخارج ولا في الذهن كالروح والروح في العلة
والمعلول ومن علومها علم فاطيقو ياس أي المقولات المشتركة وبحثها واجب صفات وعلم العقول العشرة وعلم حكمة الاشراق وعلم النبوة والولاية
وعلم المعاد وعلم الدعوات واذا جردت علوم الفلاسفة عن زلاتهم كان فيما بقي فوائد عظيمة لم يستكشفها المحققون من علمنا عالة عن استنباطها
فخذ ما صفا وجمع ما كدر ومن اعرض عن الفلسفة رأساً لم يتعلم التكلم في دقائق العلوم اللهم الا اصحاب القوة القدسية وقليل فاهم فعليك
بالاعتدال والانصاف حتى غاية الادراج كاد لا يميز أي الكلام عن الفلسفة لولا اشتغال علم السمعيات وهي ببحاث يكون أكثر المداير فيها من الادلة
السمعية كبحث النبوة والملائكة والقبور والجنة والنار والمشرق والمغرب والعصا والليزان والامامة ونحوها وهذا أي الممزوج بالفلسفة هو كلام المتأخرين
كسيف المدين الأمدى والامام الرازي وصاحب الرواقف والصحائف الشارح في المقاصد التهذيب البيضاوي في الطوابع فان المباحث الفلسفية
فيها أكثر من المباحث الشرعية وبالجملة بالجملة بانضم ما اجتمع في الاصطلاح هو اشرف العلوم سواء كان كلام القدماء او المتأخرين لكونه اساس
الاحكام الشرعية للبنية في علم الفقهاء من الميمر الله ورسوله الميمر وجوب طاعة الاحكام ورئيس العلوم الدينية وهنئة الكلام والتفسير
والمحدث واصول الفقه وقرعة التصوف ورئيسها الكلام لتوقف الملقى على معرفة الذات والصفات والنبوة وكون معلومات العقائد الاسلامية
أي العقائد التي يحصل بها الاسلام وغاية عطف على معلومات وغاية العلم الفائدة لها صلة من القوة بالسعادات الدينية والدينيونية
القوى ادراك المطلوب الشريف وفي السعادة الذنوبية خفاء فليل لان ادراك المعلومات الشريفة لذات النفس وقيل المراد هو العزة بين الناس
لوجودهم المتكلم في المشكلات ولا العادة الاهلية جارية بتعظيم من يرتبط حفظ الدين ولاهينه عطف على معلوماته جمع برهان بالفهم هو
الدليل اليقيني والمراد منها مطلق الدلائل الحجر القاطعة أي العقلية اليقينية التي تقطعت الشكوك والظنون المؤيد أكثرها بالادلة السمعية
وفي هذا التأييد طمأنينة للنفس وسكون تام وما نقل عن السلف من الطعن فيه والمنع عن شري عن الامام أبي يوسف قال من تكلم تزندق
وعنه انه دخل على هارون الرشيد رجلاً يتناظران في الكلام فقال الرشيد احكم بينهما قال لا تكلم فيما لا يعني فامر بالخليفة بمائة الف درهم وكل
الامام الشافعي حكى في علماء الكلام ان اضرى ضرراً وجيعاً واحملهم على الربل واطرف بهم بالديار انا دى عليهم هذا جزء من ترك الكتاب

السنة وانتغل بالكلام والفشيخ الاسلام الحديث الصوفي عبد الله الانصاري المهرودي كتاباً في ذم الكلام ولم يكتب الحديث عن علماء الكلام لغير جهر عز الدين وقال دركت القاضي ابا بكر النيسابوري وكان له اسانيد عمالية في الحديث لكن لم يكتب عنه لانه كان من علماء اشعري المذهب وقال الامام ابو بكر الشاشي علماء الكلام يمتدحون بالله عز وجل لكثرة خوضهم في البحث عن ذات وصفاته وقال بعض المشايخ من اوصى بماله لعلماء الاسلام لم يدخل الصلوة في وصيته فانما هو للمتعصب في الدين اي من لا يطيع الحق عند اد الفاصر عن تحصيل اليقين والافساد انه قد عقداً المسلمين والمخالفين فيما لا يقتضيه من غوامض المتفلسفين يريدان دم الكلام محصور في اربعة اشخاص الاول من يتعصب فلا يطيع الحق بعد ظهوره بالكلام يقوي على المناظرة فيزيد تعصب الثاني من لا يكون قوت العائنة ذكية فلا يدرك المسائل والدلائل فيقصر عقله عن تحصيل اليقين الاستدلال في هذا الرجل اذا اشتغل بالكلام تشوش ايمانه الثالث من يقصد القائل الشبهات الكلامية على زعماء المسلمين كما فعل الملاحدة افساد الدين كابن الرازدي وعبد الكريم بن ابي العوجاء والقرامطة الرابع من يخوض في دوائر الفلسفة وقد يملكه لا يفتقر احترازاً عما نفع في الواقع نحوها زعماء من انهم لا يقتضيه في العقائد الاسلامية ولكن لا يخفى على المنصف ان اكثر المباحث الفلسفية التوارد فيها المتأخرون في كلامهم بحث ولعب دأباً اي وان لم يكن مرادهم بالمنع ذلك فكيف يتصور المنع عما هو اصل الواجبات واساس المشرعات وهو النظر في معرفة الله ورسوله تفصيل هذه المسئلة ان المتكلمين اجمعوا على ان النظر واجب للاشياء في اثبات وجوب وجهاً أحدها الظواهر من الايات الاحاد كقوله تعالى قل نظروا ما ذا في السموات والارض وفي الارض آيت للوقنين وفي انفسكم افلا تبصرون ويحرمكم الليل والنهار الشمس القمر والنجوم سخيات بامره ان ذلك لا يتلوه قلوبهم بل يقرءون الى غير ذلك من الايات وعزائش قالت لما نزل قوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار آيات لاولي الاباب قال النبي صلى الله عليه وسلم ويل لمن قرأها ولم يفكر بها مما جاءه ابن حبان في صحيحه ثانيها ما اشار اليه الشارح وهو ان معرفة الله تعالى وصفاته واجبة اجماعاً وهي لا تحصل الا بالنظر وما لا يتم الواجب الا به فلهذا هو المعتمد عند جمهور المتكلمين زعماء من هو ان الظواهر لا تقيد الا الظن لاحتمال التاويل ثم اعلم انهم اختلفوا في اول واجب على المكلف فقال اشعري ومعرفة الله سبحانه قال الاستاذ ابو اسحاق الانصاري النظر لتوقف المعرفة عليه هو الظاهر من كلام الشارح وقال القاضي ابو بكر الباقلاني وابن فورك وامام الحرمين القصد الى النظر لان النظر فعل اختياري مسبوق بالقصد وقال صاحب المواقف النزاع لفظ لان ابن اريداً اول الواجبات بالقصد الاول فهو المعرفة وان اريد اول الواجبات مطلقاً فهو القصد الى النظر هذا ما اراد الشارح تقديمه على شرح الكتاب ثم لما كان يرد على المنصف ان المقصود من الكلام هو مباحث الذات والصفات والسميات فكان الاندب بدأ الكتاب ببعضها اجاب عن بقولهم لما كان مبنى الكلام اي بناء البحث ادباً وعلم الكلام على الاستدلال بوجوه المحدثات على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وافعاله كخلق افعال العباد وانه يهدي ويضل ويميت ويرزق ثم الانتقال عطف على الاستدلال منها من الادب يعني سائر السميات كاحوال القبر والبعث والنبوة والامامة وسائر الهمة الاصلية بمعنى الباقي من السائر وهو ما نفى من البداهة والشرب والبدل عن لياها من السيراد عن الوارد من سائر البدار بمعنى الجمع وكلاهما مستغل بحسب

المقام والمراد في هذا المقام هو الثاني ناسب تصدير الكتاب جزاء لما قصد من تصويب على المفعولية والضمير المرفوع في ناسب لما فهم من الشرطية وهو كوز الكلام مبنياً على الاستدلال بالمحدثات او مرفوع وناسب بمعنى حسن بالتنبيه اشارة الى ان وجودها والعلم بما يدعي لا يحتاج الى دليل على وجود ما شاهد من الاعيان العيين هو الممكن القائم بنفسه كالجسم والجزء الفرد والاعراض تحقق العلم بها عطف على الوجود وذلك لان العلم بها وسيلة الى العلم بصانعها ليتوصل بذلك الى معرفة ما هو المقصود الاهم اى الاعظم وهو التوحيد الصفات فقال قال اهل الحق اى اهل السنة والجماعة ثم الظاهر ان المقول مجموع ما في الكتاب او حجة عليه انه لا يلائم قوله خلافاً للسوفسطائية وقوله الاهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشئ عند اهل الحق ويحاجب بانها جملتان معترضتان من كلام المصنف وحالان من مقول القول ويحتمل ان يكون المقول قوله حقائق الاشياء ثابتة والعلم بما متحقق وهل يحجى على هذا ان يراد اهل الحق في هذه المسئلة فقط وهم ماسوى السوفسطائية فالظاهر عدم ما ذكرا اعتبار بموافقة اهل البدع والاهواء بعد دراجهم في اهل الحق في كتب المصنفة لا بطلان كلماتهم وهو اى الحق للحكم اراد اسناد امر الى اخر ايجاباً او سلباً المطابق للواقع زعم الخطاى تلميذ الشارح المطابق بفهم الباء لان المطابقة في الحق يعتبر من جانب الواقع وهذا نكتة جيدة لكن لا يحسن حمل كلام الشارح في هذا المقام عليها لقوله فيما بعد وقد يفرق فانه يدل على ان هذا الفرق لم يبق يطق على الاقوال اى القضايا الملفوظة والعقائد جمع عقيدة بمعنى المعتقد تليق القضية المقولة وقيل القضية الماخوذة كما عن ضرورة بل باستدلال وتقليد وقيل القضية مطلقاً من حيث نسبتها الى العالم بها وعندى انها القضية التى يعنى بعقد القلب عليها ويعلم ان انكارها اثم والاديان جمع دين بالكسر هو مجموع القضايا الماخوذة عن يد عمى التبليغ من عند الله تعالى صادقاً كان كاذباً والمذاهب المذهب مجموع القضايا الماخوذة عن يدى اثباتها بالاستدلال باعتبار اشتراكها اى الاموال والادب على ذلك اشمال الكل على الجزء فان القضية مركبة من نص للمحكم عليه المحكوم به ويقابل الباطل تقابل لتضاد وقيل بالاجاب السلب واما الصدق فقد شاع اى اشتهر في الاقوال خاصة فيقال قول صادق قلما يقال عقيدة صادقة تقابل الكذب فهذا احد الفرق بين الصدق والحق وقد يفرق بينهما بين الصدق والحق باز المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم ويؤيد ان الحق في اصل اللغة بمعنى الثابتة للواقع احتقان بان يوصف به من الحكم اما وجه اختصاص الصدق بالحكم فليل للفرق وقيل لان الصدق في اللغة هو الاخبار عن الشئ بما هو عليه او حجة عليه اولا انه لم يوجد في كتب اللغة وثانياً بان الانباء صفة المتكلم لا صفة الحكم واجيب عن الاول بانه معلوم من مذاق كلام العرب وعن الثاني بان الانباء مصدر مجهول او مجهول على التسامح فان الاخبار عن الشئ يستلزم عن الشئ معتبراً فعنى صدق الحكم مطابقة للواقع ومعنى حقيقته مطابقة الواقع اياه ازلت هذا مشكل لان المنعوت بالمطابقة هو الواقع لا الحكم واجب بوجهين احدهما للشارح في المطول وحاصله ان معنى مطابقة الواقع اياه كون الحكم بحيث يطابقه الواقع فهذا الكون صفة الا انه مركب لا يمكن ان يشتب منه نعت محمول على الحكم ثانياً للسيد السند وحاصله ان كون مطابقة الواقع للحكم صفة الحكم باطل وتفسيره يكون الحكم بحيث يطابقه الواقع شديد البطلان نعم الاول مستلزم للثاني والاستلزام غير الاتحاد فالوجه ان تسامحهم من اعتمادا على ان الظاهر من مطابقة الواقع للحكم هو كون الحكم بحيث يطابقه الواقع حقائق الاشياء المراد بحقيقة الشئ في هذا المقام عين الشئ والتغاير المفهوم من التركيب الاضافى انما

هو اعتبارى كما فى قولك نفس شئ وعين شئ وذات الواجب تعالى وقولهم الجوهر يقوم بنفسه وهذا معنى ما قيل الاضافة بيانته
ما قيل انها اضافة المسمى الى المسمى فى الاشياء تحت مذهب لاهل العربية الاول قول الكسائى انها جمع شئ كضيف اضيف ويرد عليه ان
اشياء غير منصرفة وكل جمع على افعال منصرفة واجيب بان شبه بجماد كالم يصرف سر اول تشبيها بمصايرج الثانى قول الخليل سيبويه
ان اسم جمع لا يجمع كظرفاء واصل شيئا بجزئين بينهما الف فقلب فصارت زنة لفعاء ومنع عن الصرف لالف التانيث الثالث مذهب
الفراء انها جمع شئ بتشديد الياء وبعد ما همزة على وزن بيتين فحذف كيت وجمع بعد التخفيف على تشبيهه بالياء ثم الهمزة ثم الالف ثم الهمزة
بنون افعلاء تخفف بقلب الهمزة الاولى ياء وحذف الياء الاول فصارت زنة افعلاء وكانت الهمزة الثانية للتانيث ولذا منع الرابع مذهب
الاضفش انها جمع شئ على وزن فعلى جمع على اشياء كما قال الفراء وتخفف كذلك الخامس ازوزنه افعلاء جمع شئ على وزن فعيل
كصديق واحد فاد ثابتة حاصلة ان الاشياء موجودة وليست من الخياليات التى تظن انها موجودة ولا وجب لها كالسراب الذى يظن
ان ماءه وكالاتها من التى يراها صاحب الرسام وكالخطوط النورية التى يراها الناظر فى القمر فمضامينه قيل كان يكفيه ان يقول الاشياء
ثابتة فما الفائدة فى ايراد لفظ العقاقير اجيب اولاً بان لا يتم الراد على العندية كما لا يبرادة وعندى ان فائدة التوكيد ذلك لما فى لفظ الحقيقة
من الاشارة الى التحقق ولتقدم على شرح كلام الشارح بحثاً مما هو ان كل من لفظى الماهية والحقيقة معانى اما الماهية فلها ثلاثة معان
الاول ما يجاب به عن السؤال بما هو أى يقع اللفظ الدال عليه جواباً عن الثانى ما به الشئ هو هو ماهية الشئ بهذا المعنى عين الشئ و
التعابير المفهوم من العبارة انما هي ضيق اللفظ عن اداء المقصود والنسبة بين المعنيين عموم من وجه لاجتماعهما فى الماهية النوع ووجوب
الاول فقط فى الجنس اذا سئل عن الاول فبما هو وجوب الثانى فقط فى الماهية الجزئية الثالث الامر الكلى الحاصل فى العقل من حيث هو
كل معقول بلا اعتبار الوجوه الخارجى فماهية الشئ هو صورة العقول وهذا المعنى هو لتحقيق الغالب فى الاستعمالات وهو يصدق على
العرضيات كالصنف بخلاف الاولين واما الحقيقة فتطلق بمعنىين احدهما الماهية وهو المشهور وهل هما مترادفان او متساويان
فالظاهر هو الثانى ثانياً الماهية مع اعتبار الوجوه الخارجى فعلى هذا لا يقال حقيقة العقاء بل ماهيتها حقيقة الشئ وماهيتها اشارة
الى ان لا فرق بينهما وهو المعنى المشهور للحقيقة ما به الشئ هو هو ما موصولة والباء للسببية والضمير الجواز للوصول ثم قال بعضهم الشئ
مبتدأ والضمير المرفوع الاول للفصل والثالث خبر للشئ والجار الجواز متعلق بالنسبة التى بين المبتدأ والخبر قال بعضهم تقديره ما يكون
به الشئ هو هو الجواز متعلق بالفعل والمرفوع الاول فصل والثانى منصوب خبر كان وقد يستغنى المرفوع للنصوب وبالعكس قال بعضهم
الضمير ان للشئ وههنا اجابات الاول قال بعضهم قدّم الجواز على الجملة للتخصيص اى ما به وحده يكون الشئ ذلك الشئ فخرج جزء الماهية
لان ما به ريفه يكون الشئ ذلك الشئ الثانى قيل او ضمير الفصل ليفيد الحصر والمعنى الماهية ما به الشئ ليس الا ذلك الشئ وفائدة
الاحتراز عن مجموع الماهية وعوارضها الثالث اعترض على التعريف بان يصدق على العلة الفاعلة لانها ما يكون به الشئ شيئاً اجيب بالنعم
لان الفاعل ما به يكون الشئ موجباً لاما به يكون ذلك الشئ ذلك الشئ اما اولاً فلان الجاعل لا يجعل الانسان انساناً اذ لا يفتا
بين الشئ ونفسه بل يجعل الانسان موجوداً او اماً ثانياً فلاننا نصلى حقيقة الكرة مثلاً مع اننا نشك فى وجوبها ولا نفعل لها موجداً فعلم ان كون

الكرة كره ليس بجعل الجاعل كالحيوان الناطق للانسان تمثيل بما اشتهر في كتب المنطق ولا مناقشة في المثال ولا فكون الحيوان الناطق حقيقة للانسان محل بحث بعد وان تكلف المنطقون بجعله حدا حقيقيا وتفصيل ذلك ان قد ما هم مثلوا جنس الانسان بالحيوان وفصله بالناطق وحده التام بالحيوان الناطق فاورد عليهم اولا ان التكلم عرضي فاجيب بانهم ارادوا التمثيل بما يجمع ويمنع ويتركب من عام وخاص تفهيم المبتدئ كتحديد لهم للامار بالحيوان الناطق والفرس بالحيوان الصاهل مع علمهم بان النطق والفهم الصاهل عرضيات ثم اورد ثانيا على الحد بانهم منقوض جمعيا بالآخر ومنعيا بالطوطى للمعلم فاجيب بوجهين احدهما انهم لم يريدوا بالنطق التكلم بل كون للحيوان بحيث يمكن له بيان ما في ضميره بكلام او اشارة او كتابة فدخل الخرس وخرج الطوطى لان صوته ليس مبرا عما في ضميره وثانيهما ان معنى النطق هو ادراك الكليات وهو المعتمد عندهم ثم اورد ثالثا على الحد بانهم منقوض جمعيا بالطفل فانه انسان ولا نطق له بالمعنيين اجيب بان النطق اعم من ان يكون بالفعل او بالقوة ثم اورد رابعا بالملأكة فلم يوافق ونطق بالمعنيين اجيب بان للحيوان هو الجسم النامي الحساس والملأكة عند الحكماء مجردات ولو سلم انهم اجسام فلا نقولهم ثم اورد خامسا بالجن فلو لم نطق وتناسل نمو اجيب بانهم لا يقولون بوجوه الجن ولو سلم فهم الارواح المجردة للنبية بزعمهم لا الاجسام ثم اورد عليهم سادسا الامام ملك المناظرين فخر الدين الرازي بان الانسان حقيقة هو النفس وان سائر الافعال من النطق والادراك صادرة عنها والبدن الهوا وقد تقر ان النفس غير البدن فالحيوان الناطق ليس محمولا على موضوع واحد بل الحيوان هو البدن والناطق هو النفس و اجيب بان المبتدئ لا يعرف الفرق والمقصود تفهيمه لا التحديد الحقيقي فانه غير جدا وقد اعترف رئيس المنطقيين ابن سينا وغيره من المحققين بان غاية ما يمكن للبشر معرفته خواص الاشياء وصفاتها واما ادراك حقائقها فخرج عن طرق البشر لان العرض العام مشتب بالجنس والخاصة بالفصل بخلاف مثل الصاحك والكاكب مما يمكن تصورا للانسان بدونه الممكن الخاص مما لا يجب ولا يستحيل وهو معنى قولهم لا ضرورة في طريقه والممكن العام مما لا يستحيل وهو المراد بقولهم لا ضرورة في جانب الخالف فالامكان في كلام الشارح هو الامكان العام ولا شك في ان تصورا الانسان بدون العرضي غير مستحيل فالكلام صحيح وتطويل الفاضل للجناب لا طائل تحته الا اظهار للعلاقة ثم المراد هو التصور بالكنة فلا يرد ان الذاتي ايضا ما يمكن تصورا للانسان بدون ما خالص بوجه ما وتصورا لشيء بالكنة عبارة عن ان يحضر في العقل ماهية بحيث يكون مرآة لملاحظة الشيء فالصورة للماضي في العقل عين ماهية المدرك ولا يتصور هذا الا بمحض الذاتيات باجمعها فانه من العوارض قبل الانسب ان يقال فانه ليس مما بالانسان هو هو وليس من حقيقة الانسان وقد يقال في الفرق بين الماهية والحقيقة وهذا الفرق مشهور في كتب القوم ولكن اوجحه الشارح بلفظ التميز لان كلام المصنف اما اولا فلانه يلزم استدراك الاشياء اذا المعنى حينئذ الماهيات الموجبة للاشياء الموجبة موجبة واما ثانيا فلان من السوفسطائية من ينكر مطلق الماهيات ولو غير موجبة كالنفي وقد سمعنا كثيرا من المشيئين في ذلك فحمل الحقائق في كلام المصنف على هذا الفرق زعمنا منه ان السؤال باللغوية لا يريد بدنه ان ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه اى وجوده حقيقة وعلى هذا لا يقلل حقيقة العنقاء ولفظ التحقق اشارته الى وجه التسمية بالحقيقة وباعتبار تشخصه لا شك في ان الماهية النوعية من حيث هي غير ممنوعة الشركة والتخصر

منها ممنوع الشركة نفى الشخص امره على الماهية وهو المسمى بالتشخص والتعين وللعقد في ابحاث الاول في حقيقة نقيل عدم قبول الشركة وقيل التميز عما عنده وقيل ما يفيد التميز في الاعراض وقيل الوجود الخاص الثاني في انه موجود في الخارج او اعتباري فالاول مذهب الحكماء مستدلين بانه لو كان اعتباريا لكان المتغيرين زيدا وعمرا اعتباريا وذا باطل والثاني مذهب المتكلمين مستدلين بانه لو وجد في الخارج لكان له تشخص فيسلب الشخصات وذكر بعض المحققين ان تحقيق ذلك موثوق على تعريفه وقال بعضهم بل تعريفه موثوق على هذا التحقيق الثالث في ماهية الشخص هو في الواجب تعالى ذاته اما في الممكنات فعند الفلاسفة الاعراض القائمة بالمادة من الوضع والكيف والكم ونحوها وعند بعضهم الوجود الخاص وعند المتكلمين الواجب تعالى هو الذي يجعل الماهية شخصا معينا بالادلة وتحقيق هذه الابحاث يستدعي بساطهوية بضم فكيف فتشديد مشتقة من هو ضمير الغائب وتطلق على ثلث معانٍ احدها الماهية المشخصة وذلك لقبولها للاشارة وهو المراد فهنا ثانياً الوجود الخارجي اذ به نصير الماهية قابلة للاشارة وكل من المعنيين مستعمل مشهور كما في شرح المواظف وشرح التجويد فانكار المدقق المعنى الاول غير موجه ثالثها الشخص نا حفظها للملا تخطيط واستعمالها المختلفة ومع قطع النظر عن ذلك اي عما ذكر من التحقق والتشخص ماهية والشئ عندنا في الاشياء الموحدة فهذا معناه الحقيقي وقد يطلق على المعدوم مجازا خلافا للمعتزلة فانهم يجعلون حقيقة في الوجود والمعدوم والتبوت مع ما عطف عليه مبتدأ خبره الفاعل مترادفة والتحقق والوجود والكوز الفاعل مترادفة اي متحدة المعنى ويسمى اتحاد الالفاظ في المعنى ترادفا تشبيها بركب يكون اية واحدة وفيها خلاف للمعتزلة حيث زعموا ان التبوت اعم من الوجود فالمعدوم الممكن عندهم ثابت في الخارج وسيأتي تمام البحث في آخر الكتاب انشاء الله سبحانه ونعم شرفه ان الترادف غير موجد بين الالفاظ مطلقا لانه عبث ومليطن من الاتحاد ممنوع بل لا بد من التفاوت ان قل اولم نعرفه اجيب بانه للتوسيع على المتكلم فلا عبث معناه بدعي التصوي اي لا يمكن تعريفها لغاية ظهورها على حسب تفسير اللغة يقال هي بالفارسية هسئي ثم المحققون على ان كون الوجود بدعيا من البدعيات لا يمكن الاستدلال عليه وقيل نظري استدلالا ما عليه بوجه احداهما ان جزء من وجودي ومن وجودك لان المطلق جزء المقيد وهما بدعيان وجزء البدعي اولي بالبداهة لان نصيب الجزء سابق على تصور الكل ثانياً ان التصديق بان الوجود والعدم لا يجتمعان بدعي مسبق بتصور اطرافه والسابق على البدعي اولي بالبداهة ثالثها ان الوجود بسيط اذ لو تركب فجزءه موجود معدوم فعلى الاول يلزم ان يكون الشئ جزء لنفسه وعلى الثاني ان يكون نقيض الشئ جزءا له وما لا جزء لا يحد وفي الوجود نظر كما في المطولات وههنا مسألة يجيب التنبيه عليها وهي انهم اختلفوا في الوجود الذهني فانكروا تدما المتكلمين مستدلين بانه لو وجد النار في اذهاننا لا احترق محل تصورنا واجيب بان الوجود الذهني يخالف وجود الخارجي في كثير من العوارض واثبت الفلاسفة والمتأخرون من اصحابنا مستدلين باننا نصص المعدومات ونحكم عليها احكاما ايجابية صادقة مع ان الحكم الايجابي على المعدوم الصرف غير معقول فلا بد ان يكون لها نحو من الوجود وليس في الخارج فهو في اذهان المتصورين فان قيل فالحكم بتبوت حقائق الاشياء يكون لغوا اي اذا كان معنى الحقيقة ما به الشئ هو هو وكان الشئ والمراد مترادفين وكان الوجود والتبوت مترادفين نقول لمصنف رحمه الله حقائق الاشياء ثابتة لغواي خال عن الفائدة فاللغوية انما نشأت من مجموع امور ثلاثة فان

انتهى احد هاتين العوارض الموجبات ثابتة وحقائق المعدومات ثابتة وان كان كذا وحقائق الاشياء منصورة كذا ناد
المدقق ان قلت احدى الفأين لفوقيل الاولى للتفريع والثانية للتأكيد نحو قوله تعالى فبذلك فليفرحوا وقيل الادلة واقعة على عدة الصغیر
للايدان بان السؤال نائش عما قبل والثانية للدلالة على تفرعه عن امی مخصوصة ثلاثية عزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة لان حقيقة الاشی
بالمعنى المذكور عين الشئ والشئ بمعنى الثابت فحقائق الثابتات هي الثابتة بعينها فيكون حاصل الحكم ان الثابتات ثابتة واما ذكر لفظ الامور
لان الفصح هو اجراء اسم الفاعل والمفعول على موصوف وقد يتوهم ان لفظ الامور وقع بازاء لفظ الحقائق والثابتة بازاء الاشياء وهذا هذيان
غير مربوط وهما ابجاث البحث الاول زعم بعضهم ان الشارح رحمه الله اختار اتحاد الحقيقة والماهية ولم يخص الحقيقة بالموجود وعلى هذا لا
لغوية لان ماهية الجزئیات الموجبة في الخارج هي الكلي الطبيعي القول في جواب ما هو فيكون معنى الكلام الكليات الطبيعية ثابتة والحكم
بوجود الكلي الطبيعي ليس لغوا بل هو مؤكد بين العقلاء ودفع بانك لم تفرق بين المعنيين للماهية احدهما المقول في جواب ما هو وما
نحن فيه هو الثاني فانك تعلم انه لا فائدة في اثبات الكلي الطبيعي في هذا المقام فانه من الموجبات الخفية التي انكر كثير من العقلاء وجوبها
فكيف يعجز الاستدلال به على الصانع وكيف يصير محلا للنزاع مع السوفسطائية المنكرين لوجود الشمس والارض بل لوجود انفسهم
البحث الثاني توهم بعض المحشين ان السؤال باللغوية اما يرد اذا نزل الحقيقة بما بالشئ هو ما يعتبر تحققه لان الحقيقة بهذا المعنى ثابتة البتة
واما اذا نزلها بالمعنى الاول الذي اختاره الشارح وهو ما بالشئ هو هو من غير اعتبار التحقق فلا لغوية اذ الحقيقة بهذا المعنى اعم من ان يكون
ثابتة ومعدومة ودفع بان الشارح فسر الشئ بالموجود وقد قرأنا ان حقيقة الامر بهذا المعنى عين حقيقة الموجود موجبة قطعا للغوية لازمة
البحث الثالث قال بعضهم اللغوية موقوف على ترادف الموجد والشئ وهو ممنوع اما قول الاشاعرة الشئ هو الموجد والموجد هو الشئ فانما يستلزم
التساوي فاللغوية انما تلزم الشارح لا المصنف اجيب بان الاشاعرة صرحوا بترادفهما قلنا حاصله ان الموضوع مقيد بالاعتقاد والمحول
بنفس الامر فتغاييرهما فلا لغوية المراد ان ما نعتقه حقائق الاشياء مفعول ثان اما كونه بدلا عن الضمير فليس بجيد ونسب بالاسماء
ذكر للتوضيح والا فلا حاجة الى ذكره من الانسان والفرس والسماء والارض بيازالاسماء او لما الموصولة امی موجودة في نفس الامر قيل الاعتقاد
علم مطابق لما في نفس الامر فيلزم اللغوية فالاولى نفرض بدل نعتقه انتهى وهو هو فان الاعتقاد هو العلم للجائز مطابقا وغير مطابق كما
يظهر للمتنب كما يقال واجب الوجود موجود اي ما نعتقه واجب الوجود موجود في نفس الامر وهذا استدلال على صحة التاويل المذكور وتقريره
ان قولك واجب الوجود موجود قضية مفيدة بالاجماع مع ان معنى واجب الوجود هو الموجد الذي وجده ضروري فيلزم اللغوية لولا هذا التاويل
فالتاويل المذكور صحيح ويحتمل ان يكون نقضا للشبهة اي لو ثبت ما ذكرت في لغوية قول المصنف لزم ان يكون هذا القضية المجمع على صحتها
لغوا وهذا اعقولنا حقائق الاشياء ثابتة او قولنا ما نعتقه حقائق الاشياء امی موجودة في نفس الامر كلام مفيد لا لغوي بما يضمم الوارد ونفهمها
وتشديد الباء وتخفيفها حرف يستعمل للتقليل والتكثير فقول حقيقة في الاول مجاز في الثاني وقيل بالعكس وقال بعضهم كان الاول استعما
قد ماء العرب والثاني استعمال متأخريهم يحتاج الى البيان هو بالفهم الظهور الكلام الواضح والمراد هنا التاويل وقيل الدليل وليس مثل
قولك الثابت ثابت فانه لغوي لا مثل قوله انما ابو النجم شعري ابو النجم شاعر مشهور من قد ماء الاسلامين واكثر ما رأيت من شعره

الاشياء
الاولى

معرفة

رجز مشطوط ذكرنا في تاويل شعري وجمين احدهما شعري الا ان كشرى فيما مضى يريد ان الهم لم يغير عقل الثاني شعري هو شعري المشهور بالبلاغة وتام الابيات قوله في وصف الرقيا

بلله دترى ما احس صدرى تنام عيني وفوق ادى يسرى
مع العفاريت باسراض قفر انا ابن النجم وشعري شعري

يقال لله دترى اي علم الله جزاؤه والبدل اللين والعرب تحبه وتكنى به عن الخير وما احس صيغة تعجب من الحسن وهو الادراك و قد يصحف بالنون وهو مفسد للوزن والسرى يفتح في السير في الليل والعفاريت جمع عفريت بكسر العين والراء وهو الجنى و القفار ضريبة لا ماء بها على ما لا يخفى اعلم ان المحشين اختلفوا في تفسير كلام الشاعر على وجه الاول ان رب للتقليل المعنوي كلام مفيد قد يحتاج الى البيان بخلاف قولك الثابت ثابت فانه ليس مفيدا وبخلاف قوله شعري فان كشرى لا يحتاج الى البيان فقول الكلام لف ونشر مرتب اما وجه قلنا يحتاج قولنا حقائق الاشياء ثابتة الى البيان فلاز اللغة والعرف والمنطق مطابقة علم صحة اخذ موضوعات القضايا بحسب الاعتقاد والفرض فعنا حقيقى وافهم لا يحتاج الى البيان الا قليلا لتفهيم ضعفاء العقول واما وجه لغوية قوله التبت ثابت فلان السائل اخذ الموضوع والمحول كليهما بحسب نفس الامر ولما وجه كشرى احتياجه شعري الى البيان فلان تاويل مجازى محتاج الى كلف فلا يتبادر الى الفهم الوجه الثاني ان قوله ربما يحتاج الى البيان تأكيد لقوله هذا كلام مفيد ورب للتقليل او للتكثير المراد بالبيان الدليل او التنبيه فالمعنى ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة كلام مفيد بل قد يحتاج اكثر مما يحتاج الى البيان كما على السوفسطائية وما يكون معترك العقل وكيف يكون لغوا واورد عليه بان يشكل قوله ولا مثل انا ابوالنجم وشعري شعري فانه ايضا يحتاج الى الدليل لجواز كونه كاذبا في دعوى البلاغة وقد يتكلف في الجواب بان ليس نفيًا لكن يحتاج الى البيان بل مقصوده ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة ليس دعوى موجبة بالتوجيه الذي ذكره في شعري شعري الوجه الثالث ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة يحتاج الى البيان بلا صرف عن الظاهر ذلك لظهور معنى بخلاف شعري شعري فان يحتاج الى البيان بطريق الصريح عن الظاهر بخفاء معناه ولما اصل ازا فاداة اظهر من افا فاداة شعري بقى فيها بحث هو ان قوله انا ابوالنجم غير مقصود بالتمثيل بل انما ذكرنا ما للشعر زعم بعضهم انه مقصود ايضا لان الموضوع والمحول ذات واحدة وصحة الحمل موقوف على تاويل المحول بالمسمى بابي النجم والمعنى ليس قولنا حقائق الاشياء ثابتة كقوله انا ابوالنجم في التاويل لان الماويل بالمسمى في الاول هو الموضوع وفي الثاني المحول وهذا مما يناسب ان يفهم بما ذكر في الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة وتحقيق ذلك السؤال الجواب ان الشئ قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه بالشئ مفيدا بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات لا فائدة للحكم فائدة زائدة على ما علم من عنوان الموضوع دون بعض لعدم افادته فائدة زائدة على ما علم من عنوان الموضوع كالانسان اذا اخذ من حيث انه جسم ما انكرة وقدت صفة لجسم لتفيد ما زيادة كرامة وانها وذل لان لو اخذ من حيث انه جسم حساس او ناطق لزعم اللغوي كان الحكم عليه بالحيوانية مفيدا لان كقولك هذا الجسم حيوان واذا اخذ من حيث انه حيوان ناطق كان ذلك اى الحكم عليه بالحيوانية

لغوا لانه كقولك الحيوان الناطق حيوان فكذلك للحقائق اعتبار ان كونها معلومة وكونها موجبة فالحكم عليها بالشئ مفيد من حيث انها معلومة ولغو من حيث انها موجبة وبما ذكرنا من ان هذا تحقيق للجواب السابق وزعم بعض المحشين ان هذا جواب آخر لان ملخص الجواب الاول ان الموضوع قد يؤخذ بحسب الاعتقاد وقد يؤخذ بحسب نفس الامر وملخص الثاني ان عقدا لوضع قد يستلزم عقدا للحمل استلزاما بيانا وقد لا يستلزم انتهى ولا يخفى ان المال عند التحقيق واحد وظاهر كلام الشارح مطابق على ما ذكرنا بقى فهمنا بحسب وهو ان المحشى المدقق فسر قول المصنف بوجه آخر لا يريد عليه السؤال باللفظية وهو ان يراد بالاشياء ما يعم الموجب والمعدوم مجازا وهو ما يصح ان يعلم ويخبر به وهذا مما لا ينكره الاشاعرة واعترض عليه بوجهين احدهما ان الحقيقة هي ماهية الموجبات فاضافة الى ما يعم الموجب والمعدوم لا تصح وايضا اللفظية بآية واجيب ان هذا اليراد ليس بشئ لما اختاره الشارح رحمه الله تعالى من تفسير الحقيقة بما به الشئ هو هو من غير اعتبار التحقق فعلى هذا يكون للمعدوم حقيقة الثاني انا اذا علمنا الاشياء لنزول الحكم على حقائق المعدومات بالشئ وهو باطل لان حقائق المعدومات معدومة واجيب بان المراد بالاشياء الجنس فنشوت حقيقة بعض الجنس وهو الموجب كالف في صحة الحكم والعلم بما اى بالحقائق من تصوراتها بيان للعلم والتصديق بما اى بوجودها في نفسها وبأحوالها عطف على الظهور المجزأ والتصديق بنشوت الاحوال للحقائق من نحو الحوادث والامكان وكونها اعيانا واعراضا والحاصل ما افاده المحققون في تفسير كلام الشارح هو ان الامر في قوله والعلم لاستغراق نوعي العلم وهما التصور والتصديق اما وجه الحمل على الاستغراق فلان الشرع على اللاادرية لا يتم بدنه لاعترا فهم بالشك وهو من التصور واما حمل الاستغراق على الانواع لا على الافراد فلان العلم لنا بجميع افراد الحقائق واما تميم التصديق بالاشياء واحوالها فلان الاستدلال لا يتم الا بعمدة احوالها من الامكان والحدوث حتى يعلم انه لا بد للممكن من واجب للحدوث من تديم وهذه ابحاث الاول ان العلم بالاحوال ليس علما بالاشياء فلا يصح قول الشارح وبأحوالها آجيب بان علم بكون الاشياء موصوفتها فانه علم بالاشياء الثاني ان اللاادرية لا يعترفون بالشك بل يزعمون الشك في الشك وهم جزأ والجواب عندى ان التسلسل محال والانقطاع موجب لثبوت الشك وان لم يعترف عندا الثالث ان المعنى على الاستغراق هو تحقق كل علم بالحقائق لا تحقق العلم بكل حقيقة والباطل هو الثاني لا الاول لان معناه كل ما تنقده علما بالحقائق فهو علم متحقق في نفس الامر وهذا الكلام صحيح متحقق اى ثابت في نفس الامر وليس معناه انه موجود في الخارج حتى يرد ان علمه مذهب جمهور المتكلمين اضافة والاضافة من الامور الاعتبارية وقيل المراد من قول المصنف العلم بها العلم بثبوتها وهذا بوجهين احدهما وهو الاحسن ان يكون الضمير للحقائق ويقدر الثبوت مضافا وتقدير المضاف شاع حتى جاء في القرآن زهاء الف تأنيها ان يكون الضمير للمصدر في ثابتة نحو اعد له اقرب للتقوى اما تأنيث الضمير فاما لان المصدر يذكروا يوثق واما لان قوله ثابتة مسند الى الضمير الراجع الى الحقائق فضميره مضاف الى الحقائق فانت الضمير باعتبار المضاف اليه كقولهم ذهبت بعض اصابعه لقطع بان العلم بجميع الحقائق اى للعلم اليقيني فقاطع للظنون والشكوك بذلك وحاصله ان الامر في قوله حقائق الاشياء للاستغراق فان جمع الضمير الى الاشياء لا تقدر مضاف صار المعنى العلم بجميع الحقائق متحقق وهذا باطل واذا تدنا الثبوت صح المعنى وذلك لوضوح الفرق بين قولك علمت جميع الحقائق وقولك علمت ثبوت جميع الحقائق فان الاول لا يتحقق الا بالعلم بكل حقيقة بخصوصها بخلاف الثاني و

اعترض عليه بوجه الأول ان المراد بالعلم في قوله والعلم بما متحقق هو العلم الجمالي بجميع الحقائق وعدم حصوله ممنوع فان قولك حقائق الاشياء ثابتة يصحح الثاني ان قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها يدل على حصول العلم بجميع الحقائق لا دمه عليه السلام وهذا كاف في نفي الكلية الثالثة انك ان شئت بقولك العلم بثبوتها متحقق ثبوت الكل فهو غير معلوم وان شئت ثبت بعضها فهو حاصل بدون تقدير الثبوت والجواب ان المراد للجنس يعني ليس اللام في الاشياء للاستغرات بل للجنس فالمعنى جنس حقائق الاشياء ثابتة والعلم بجنسها متحقق سواء كان تحقق الجنس في بعض الافراد او كلها قرأ على القائلين بان لا يثبت لشي من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها يريد ان هذا الاحجاب الجزئي كاف في السوفسطائية لادعائهم السلب الكلي في الثبوت والعلم واعترض عليه بان المطلوب الاعظم من ايراد هاتين المقدمتين في اول الكتاب هو الاستدلال بالمصنوعات المشاهدة على الصانع كما ذكره شارح بقوله ناسب تصدير الكتاب بالنسبة على وجه ما شاهد من الايمان والاعراض وتحقيق العلم بما انتهى وارادة الجنس يفوت هذا المطلوب لاحتمال ان يكون تحقق الجنس في افراد لا شاهدها واجيب بان تحقق الجنس يدل على ثبوت المشاهدات لانها اظهر الاشياء ووجه اول العلم بما اشد بداهة وذكر بعضهم ان الضمير في قوله والعلم بما راجع الى القضية المذكورة اي حقائق الاشياء ثابتة خلافا للسوفسطائية قيل فرقة من محققي الفلاسفة وزعم نصير الطوسي انه ليس في العالم قوم يختارون هذا المذهب ولكن كل من غلط في الدليل فهو سوفسطائي ومن زعم خلاف ذلك وتسمهم الى ثلاث فرق فلم يصيب انتهى فخصا وانت تعلم ان الاثبات راجح على النفي لا سيما اذا كان احاطة النافي متعدد او ههنا كذلك لفرق اصحاب المذهب في مشارق الارض ومفارجها ان قلت لم يتعرض المصنف رحمه الله بذكر خلاف احد من المخالفين في هذا المختصر ولا ههنا في النكتة فيه قلت كان الحكم بان حقائق الاشياء ثابتة والعلم بما متحقق من اجلي لبداهيات فكان ذكرهما يشبه البعث فاشارة الى فائدة ذكرهما فان منهم من ينكر حقائق الاشياء وزعم انها اي الاشياء او هاهنا وخيالات موهومات وخيالات لا وجود لها في نفس الامر هم لا يعترفون بالله تعالى وانبيائه عليهم السلام فمن زعم انهم الصوفية الوجودية فلم ينظر كلام الفريقين ولم يفرق بين الزمرد والذباب وذكر بعض المحققين انهم اخترعوا هذا المذهب من الاشكالات المتعارضة فقالوا لو كان جسم موجي اقاما ان ينتهي انفسا الى الجوهر الفرض او لا ينتهي والاول باطل لادلة الفلاسفة والثاني باطل لادلة المتكلمين وبالحجة قالوا ما من قضية بداهية ولا نظرية اولها قضية معارضة لليس شيء من القضايا باحق ولا يتحقق نسبة امر الى اخر لا بايجاب ولا سلب فهذا اصل مذهبه ثم لذا قال المحققون ليس انكارهم مقصودا على الموجبات الخارجية بل ينكرون كل ما في نفس الامر سواء كان خارجيا او ذهنيا ومن ههنا قيل ان الاشياء في قول شارح ذمهم من ينكر حقائق الاشياء محمول على المعنى العام الشامل للموجي والمعدوم وهم العنادية سموا بذلك لانهم ينكرون الحق عناد او حجة بان سر الخاتمة بلائق اولادهم يخفون عن الحق من قولهم عندنا عن الطريق اذ لم يستقم عليه من باب نصر سمع وشرف ومهيز من يكرهون بها في نفس الامر ويعترف بثبوتها على حسب الاعتقاد وزعم انها تابعة للاعتقادات وهو لا يري عيون ان مذهب كل طائفة من بالنسبة اليها وقال المحققون ليس المراد بالثبوت ههنا الوجي الخارجي لان انكار العندية نعم ما في نفس الامر خارجيا اذ ذهبا بل والنظر في نفس الامر مع تطعم النظر واعتقاد المعتقدين حتى ان اعتقدنا الشيء جوهر الفجر او اعتقدناه عرضا فعرض

اى هو جوهري في حق من يستقد جوهراً أو عرض في حق من يستقد عرضاً وليس الشئ في نفس جوهراً ولا عرضاً أو قد يما تقدم او حادثاً
 فحادث وهم العندية عند بكسر العين ونقصها وهم ما ظرف مكان وجار بمعنى القلب ومعنى الامر المعلوم وسموا عندية لزمعهم
 ان حقيقة الشئ ما هو عند المعتقد او ما في قلبه او ما هو معلوم وآورد عليهم بعض المتكلمين باننا نعتقد ان الحقائق الاشياء
 ليست تابعة للاعتقادات فهل خرجت الحقائق باعتقادنا هذا عن ان تكون تابعة للاعتقادات امر لا فان قالوا نعم بطل مذهبهم
 وان قالوا لا بطل مذهبهم وفي بحث لانهم يقولون خرجت في حقكم ولم تخرج في حقنا وكل منا ومنكم على الحق ومنهم من ينكر
 العلم بثبوت شئ ولا ثبوت عطف على ثبوت شئ وكلمة لا معدولة بمعنى العدم اى ينكر العلم بثبوت شئ وبعدهم ثبوت شئ وقع في بعض
 النسخ بزيادة الباء بعد لا وهو تصحيف ويزعم انه شك الزعم محيى بمعنى القول الباطل او الاعتقاد الباطل او الظن والمراد هو الاول
 ادلا اعتقاد ولا ظن لصاحب الشك وشك في ان شك وانما قالوا ذلك جواباً عما آورد عليهم من انكم اعترفتم بالشك وهو حقيقة
 من الحقائق وهم جواى شك في شك الشك وهكذا في كل شك وهم يفتخروا بها وضم الهمزة وتشديد الميم بمعنى اقبل الجرح شديد
 منصوب بالحالية على معنى اسم الفاعل او المفعول المطلق اى تخرجوا وعلما المعقول يستعمل حيث يريد ان بيان عدم النهاية
 واختلف العلماء في حقيقة هم فقال البصريون مركبة من هاء للتنبيه محذوفت الالف للاختصار مع لم يضم الهمزة وتشديد الميم
 امر مخاطب من لئلا اذا جمع اى اجمع نفسك اليها وقال الكوفيون مركبة من هل مع ام بضم الهمزة وتشديد الميم امر مخاطب
 من ام اذا قصد نقلت الضمة الى الهمزة وحذفت الهمزة وآورد عليهم انه لا معنى للاستفهام واجيب بان هل للطلب والتحريض
 نحو حهل لا للاستفهام ثم ان الجحازيين يرون في الواحد والمثنى والجمع والمذكر والمؤنث واهل نجد يصرفونه يقولون هم هلم
 هلموا هلمى هلموا هلمن ثم انه يستعمل تارة لازماً بمعنى تعال وانت وابقبل كقوله تعالى هلم اليها اى جئ اليها وتارة متعدياً كقولنا
 هلم شهداءكم اى احضروهم وهم اللاادرية لانهم يقولون لا ادرى ولنا تحقيقاً اننا نجزم قوله لنا خبر وانما نجزم مبتدأ وتحقيقاً تميز من
 النسبة بين المبتدأ والخبر وحال اى محققين والجزم القطع واهل العلم يستعملونه بمعنى العلم اليقيني لانه يقطع الظنون والشكوك و
 الدليل ينقسم الى تحقيقي والزامى فالتحقيقي ما يدعى المستدل ان مقدمه صادقة والزامى ما يكون مقدمه مسلمة عند
 الخصم لا عند المستدل فطوبى من الدليل الاول تحقيق الحق والزام للخصم معاً ومن الثانى الزام للخصم فقط والشارح آورد لرد
 السونسطائية داليلين تحقيقاً والزامياً بالضرورة اى جزماً متلباً بالضرورة وهى حصول العلم بلا نظر وكسب وكل ما علم با
 لضرورة فهو لا يحتاج الى دليل بثبوت بعض الاشياء الباء متعلقة بنجزم يقال جزمتم بكذا اى علمتم العلم اليقيني بالبيان اى السلفية
 بالبصر كالارض والشمس والباء للاستعانة متعلقة بثبوت وبعضها بالبيان اى بالبرهان كالواجب تعالى واعتراض بان قول
 الشارح بالضرورة ينافى قوله بالبيان واجيب بوجهين احدهما ان البيان هو الخبر المتواتر كالخبر بوجوه مكة وبغدا ولا البرهان و
 العلم الحاصل بالتواتر ضرورى ثابتهما ان المراد بالضرورة اليقين لا ما يقابل النظر عندى ان السؤال والجواب كليهما من السهولان
 مقصود الشارح دعوى الضرورة في حصول الجزم سواء كان حصوله من ضرورة او برهان ثم لا يخفى ان هذا الدليل لا يقوم بحجة

على الخصم لان جزمه لا يوجب جزمه والزاما عطف على تحقيقه ان لم يتحقق نفى الاشياء فقد ثبت ايمان لم يصدق قولكم لا شئ من الاشياء بتأيت صدق نقيضه وهو بعض الاشياء ثابت لا ستم التارتفاع التقيضين فالمراد بالتحقق الصدق وبالنفي الحكم الذي يتحقق قولهم لا شئ من الاشياء بتأيت واللام في الاشياء للاستعراق والضمير للاشياء بتأويل الجنس على سبيل الاستخدام فلا يراد بطلان هذا الحكم لا يستلزم ثبوت جميع الاشياء وان تحقق بالنفي وجد بالفاء والواو والجملة على الاول جزاء وعلى الثاني حالة او معترضة والجزاء قوله فقد ثبت حقيقة من الحقائق لانه نوع من الحكم لان الحكم اما اثبات او نفى فقد ثبت شئ من الحقائق فدر يحكم نفيها على الاطلاق اى على السلب الكلى وهذا كاف في الزام الخصم وان لم يثبت به مطلوبنا ولذا سماه الزاما وههنا اباحت البحث الاول زعم بعض المحققين ان انكار السوفسطائية مقصور على حقائق الموجودات الخارجية فصرح بكلام الشارح بان النفي حكم والحكم تصديق والتصديق علم والعلم عرض موجو في الخارج وودفع المحققون بانه الزام بامر خفي يعسر اثباته حتى ان جميع المتكلمين ينكرون كون العلم موجو في الخارج فكيف يتم الربط على من ينكر البديهييات الجلية بل التحقيق انهم ينكرون كل حقيقة خارجية اذ هنية فيتم الالزام باثبات حقيقة مما موجو او معدومة البحث الثاني قد يزعم ان التحقق ههنا بمعنى الوجود والمعنى ان لم يوجد نفى الاشياء في الخارج فقد ثبت في نفسه بان عدم وجو النفي في الخارج لا يستلزم جود الاشياء فيه فانه يمكن ان يكون الاشياء موصوفة بالنفي في نفس الامر والنفي معدوما في الخارج كما في الممتنع فانه موصوف بالامتناع في نفس الامر مع ازال الامتناع معدوم في الخارج وقد حقق في الفلسفة الاولى ازال انصاف والخارج لا يستلزم ثبوت الصفة الا تنزاعية في الخارج

البحث الثالث يرد على الالزام ان الحكم بطلان ارتفاع التقيضين وهم باطل عندهم ناجاب بعضهم بتغيير الدليل والاكتفاء بالشق الاخير فقرر الكلام بانكم جزمتم بنفي كل حقيقة في نفس الامر موجو او معدومة وقد ادعيت ان النفي ثابت في نفس الامر حيث استدللتهم عليه فقد ثبت بعض ما نفيتم واجاب بعضهم بان الالزام ليس مبنيا على بطلان ارتفاع التقيضين بل حاصله ان نفى الاشياء الذي ادعيت ان زعمتموه محيل ابطال ما ادعيتم او محققا اعترفتم بحقيقة ما ولا يخفى انه اى الدليل الالزامى انما يتم على العنادية بجزمهم بالنفي ما العنادية فيقولون هذه الحقبة صحيحة عندهم باطلة عندنا والدلالية لا يعترفون باثبات ولا نفى اصلا فكيف يقوم عليهم الحقبة فالكواش في ادلة السوفسطائية وقيل هذا دليل الدلالية وفي نوع اشعار بدليل عندية انتهى وعندى انه دليل الكل لان الشخص الثاني يراه الاحول موهم فهو الحقبة للعنادية ايضا الضرريات مبتدأ والخبر قوله منها حسيات اعلم ان العلم ينقسم الى ضررى ونظرى فالتظري ما يحصل بالفكر لقولنا العالم حادث والضررى ما لا يحتاج اليه ويكون حاصل لكل عاقل بلا فكر واتسامه سبعة عند الجهل واحد ههنا بديهيات وتسمى الاوليات ويحكم بها العقل بمجرد تصو الطرفين نحو الكل اعظم من الجزئين ههنا الحسيات الحاصلة بالحواس الظاهرة نحو النار حارة ثالثة الوجدانيات الحاصلة بالحواس الباطنة نحو ان لنا فحوا وغما وقد يعد الثاني والثالث قسما واحدا ويسمى بالمشاهدات وتدعى للفهمان بالحسيات رابعة الفطريات لا بد لها من واسطة حاضرة معها نحو الاربعة زوج والواسطة انقسامها عتساوين وتسمى تضاييا تباينها معها المجربات يحكم بها العقل بعد تكرار المشاهدة نحو السائر مسهل سادسها الحدسيات يحكم بها العقل بالحدس وهي ترقى لذلك المطلوب دفعة وتزيل النكث نحو ان القمر مستفاد من نور الشمس بعد مشاهدة اوضاع الهلالية والغسوت سابعها المتواترات يجزم بها الكثرة المخبر بها

نحو هذا وهو المشهور ونأزع بعضهم في كون المجرب والمتواتر والحدسي والفطري من الضروري وقال هي نظرية لا بد منها من
 قياس حتى بل قال بعضهم المجرب والحدسي من النظريات ثم ان اتوى الضروريات هي الحيات والبدهييات والبواقي ترجع اليهما فخصهما
 بالقبح لان القبح فيها قدح في الكل فقالوا منها حسيات ولحسن قد يغلط كثيرا قيل قد للتقيل فتنا في الكثرة اجيب او لا بانها قد تكون
 للتحقيق نحو قد يعلم الله وثانيا بان الغلط كثيرا في نفس قليل بالنسبة الى الصحة كالا حول يري الواحد اثنين الاحول من يكون احد غيبه
 او كلتا هما على غير الوضع الطبيعي وهذا يوجب في بعضهم رؤية الواحد اثنين وفي بعضهم لا وسبب اما عند القائلين بان الرؤية بانتقاش
 صورة المرئي في مجمع النورين الذي هو ملتقى العصبين فهو انما اذا وقع في المجمع انقباض والتواء بحيث صار حفر ذا بطنين انتقش الصورة
 في محليز منه واما عند القائلين بان الرؤية يخرج شعاع مخروطي من كل عين فهو تخالف موقفي السهين من المخروطيين بالجلتان
 حدث من انحراف العين التواء في المجمع اعدم اتحاد قاعدتي المخروطيين حدث رؤية الواحد اثنين وكلا فلا سواء كان الحول اضطرابا
 او اختياريا او فطريا او حادثا وكان الى فوق او تحت او الى احد المائتين ومن زعم انها خاصة بالاختيار او بالفوق او التحتي فلم يعرف علم المناظرة
 والصفراوي يجحد للتلوثر الصفراء بخلط من الاخلاط الاربعة في البدن وهي الدم والصفراء والبلغم والسود والصفراء لونها اصفر وطعمها شدة
 المرارة وتاينتها باويل المرة والصفراوي من يغلب عليه الصفراء فاذا غلبت اصفر البول ولون البدن ولا سيما العين وحدث في الفم مرارة
 فكما اذا في الصفراوي شيئا وجد فيه طعم الصفراء لمداخلتها اللسان ومخالطتها اللعاب حتى السكر والعسل الذين هما من اتوى الاشياء
 حلوة وقد ذكر في المطويات امور كثيرة من غلط المحس فقالوا نرى الصغير كبريا كالنار البعيدة في الظلمة وبالعكس كالانسان البعيد نرى المعلوم
 موجعا كالسراب والنقط النورية من القمر عند غمز العين والنظ من القطرة النازلة والدائرة من الشعلة الدائرة نرى المتحرك ساكنا وبالعكس
 كالظل والكواكب نراها ساكنة وكواكب الفينة يري الساحل متحركا وكما نرى القمر في الغيم ساكنا ثم حاصل هذه الشبهة ان غلط المحس في
 بعض المواضع معلوم بالاتفاق من الطرفين فارتفع الامان عن المحس ولم يكن الجزم مجسوس قط ليجوز ان يغلط فيه المحس ومنه ابد هييات
 وقد يقع فيها اختلاف وذلك لان بعض العقلاء يدعي في قضية اهل البديهة وبعضهم يقول هي نظرية بل يقول بعضهم هي باطلة كما
 قالت المشبهة ان كل موجع فهو في مكان وجهة بالبديهة وقالت المعتزلة ان انسان خال لا فعاله بالبديهة وقالت الفلاسفة ترجيح المختار
 احد مقدريه بلا مرجح محال بالبديهة وقالت الاشاعرة القضايا الثلاث باطلة ثم حاصل هذه الشبهة ان احد الطرفين لم يعرف البديهي
 وهذا يرفع الاعتماد عن البديهييات لاحتمال الخطأ في دعوى البديهة ويعرض بها شبه يفتقر في حلها الى انظار دقيقة الشبه بالفهم ففتحه
 جمع شبهة وهي ما يوجب اشتباه الحق والباطل والافتقار الاحتياج والحل في اللغة ازالة العقدة وفي اصطلاح علم المناظرة تعيين موضع
 الغلط من الشبهة وكلا المعنيين صحيح فهنا يفتقر فعل مجهول وقول الانظار اري افكار مفعول ما لم يسم فاعله وهذا شبهة اخرى لهم
 في البديهييات وحاصلها ان الاحتياج الى النظريات الخفية في اثبات البديهي ينافي بطلانها وايضا يجوز ان لا ترفع الشبهة او يقع الغلط
 في حلها فانتفى الاعتماد عن البديهييات ومثلوا ذلك باجلى البديهييات وقالوا اجلاها عندكم ان الشيء اما موجود او معدوم وفيه شبهة
 الاولى انه يتوقف على تصور انعدام المطلق ونصوه محال اذ لا صورة له الثانية ان كان الموجود عين الشيء كان المحل الاعجابي لغوا وانكأ

غيره كان السلب محالاً الثالثة أكثر طائفة من العقلاء هذا المحصر وهم المعتزلة وبعض الاشاعرة واثبتوا بين الموجد والمعدوم واسطة وسموها
 بالحال ومثلوها بالكل والامور الإضافية كالقوتية والاحتية والوجد مستند لمن بان الوجد مثلاً ان كان موجد الزم ان يكون له وجد
 فننقل الكلام الى وجوهه فيتسلسل الوجدات وان كان معدوم الزم ان تصاف الشيء بنقيضه فالوجد لا معدوم ولا موجد والنظريات
 فرع الضرريات عطف على قول الضرريات منها حيات وهذا قدح منهم في النظريات وانما كانت النظريات فرع الضرريات
 لان كل نظري فلا بد ان ينتهي اثباته الى ضروري لا يحتاج الى الاثبات والا لزم تسلسل النظريات وهو محال وزعم بعض المدققين
 ان استحالة تسلسل النظريات مبنية على حدوث النفس الناطقة كما هو مذهب المتكلمين والحكام المشائين ولما لو كانت قديمة كما
 زعم الاشراقيون بجازان يكون فيها افكار مسلسلة غير متناهية في الماضي وهذا التسلسل غير محال كالادوار الفلكية والجواب انه قد
 ثبت حدوث ما سوى الله تعالى وبطلان التسلسل باقسامه ببرهان التطبيق فساد ما فساد ما افساد البدعيات سبب فساد
 النظريات فالحمل مجازي للبالغة ادعى حذف المضاف ولذا كثر فيها اختلاف العقلاء شبهة ثمانية قادمة في النظريات على طريق
 الدليل اى افساد النظريات كثر الاختلاف فيها فان نظر الفلاسفة يؤدى الى قدم العالم والمتكلمين الى حدوثه ونظر الجبري الى ان
 كالجهد والقدسي الى ان خالق افعاله وهكذا في اكثر المسائل العقلية والشرعية بل لا يبعد ان يكون كل مسألة محلل للخراف والمحال
 انه لو كان النظر موصلاً الى الحق لم يقع خلاف قلنا في جوابهم غلط الحسن في البعض اى بعض المحسوسات وقيل بعض الامتناع
 كالأحوال والصفاروى ولكن لا يلائم قوله الجزم بالبعض لاسباب جزئية اى غير متحققة الا في بعض المواد لا ينافي الجزم بالبعض لانقاء
 اسباب الغلط اعترض عليه بانه يجوز ان يكون سبب الغلط عاماً واجيب باننا نجزم بالبدعية ان حلاوة العسل مثلاً محققة لا غلط
 في ادراكها الا للصفاوى وهمنا بحث وهوان اهل الكشف يرون ما بين قبر النبي صلى الله عليه واله وسلم ومنبره روضة من رياض الجنة
 كما في الحديث ويرون نهر جحيمان وسبحان والنيل والفرات انهار لبن وثمر عسل وماء كما في الحديث من اغتاسها في الجنة ويرون الطعام
 للحرمان نجاسة الرافضى السبب للشيخين خنزير فما كيفية هذه الرؤية والجواب عندي انها رؤية صحيحة بلا غلط في المحسوس وذلك
 لان الحق سبحانه يخلق فيهم قوة ادراك الموجدات المحجوبة عن ابصارنا كما لا يبعد ان يخلق في احدنا قوة ابصار الطعوم والرائحة على ما
 يقتضيه قولنا عند الاشاعرة فتصير تلك الموجدات للخصية لباساً على الموجدات الظاهرة كحواس العامة والاختلاف في البديهي مبتدئ خبره
 لا ينافي البدعية وهذا جواب عن القداميين في البديهيات لعدم الالف بكسر الهمزة لعدم الفة النفس بهذا البديهي وذلك لان العاقل
 قد يكون غير مالوف بقضية بان لم يسمعها ولم يتوجه اليها فاذا سمعها توقف في قبولها الى ان يالفها واشد من ذلك ان يكون مالوفاً بنقيضها
 كالفة الكفار بعقائد الباطلة فينكر الحق لمرض متمكن في بصيرة كالاعمى لا يدرك المبصرات او الخفاء في التصو وذلك بان يكون الحكم
 بديهي بعد تصو الطرفين اى المحكوم عليه والمحكم به لكن يكون تصورها نظرياً محتاجاً الى دقة النظر فيخطئ الناظر في تصورها فيخطئ في
 الحكم كذلك ولو حقق النظر في الطرفين ظهر عليه براءة الحكم كما في قولنا الممكن محتاج في وجوهه الى علة لا ينافي البداة بضم الباء و
 هي في اللغة اول جري المفرس وكثرة الاختلاف لفساد الانظار كما تنافى حقيقة بعض النظريات جواب عن القدح في النظريات وحاصل ان

المناظرة لا يراعى قوانين النظر فيفسد نظره ويقصر عن ادراك الحق وهذا لا ينافي حقيقة ادراكه من يراعى القواعد والحق انه لا طريق الى
 المناظرة معهم مع السوفسطائية خصوصاً مع اللاادرية مفعول مطلق يقال خص بالشيء خصوصاً بالضم واهل العلم به يعملون للمباعدة
 والترقي في اثبات الحكم لشيء وتميزه بذلك من بين اخواته فالحاصل ان المناظرة مع السوفسطائية متعذرة ومع ذلك لاادرية اشتدت
 لانهم اعاد السوفسطائية وارجاعها الى اللاادرية فقط تصول لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول واما اعتراف العنادية بالنفي فلا يجدنا
 نفعا في اثبات الجوهولات فكانهم لا يعترفون بمعلوم اصلاً وآلم اهل المتكلمين اختلفوا في جواز المناظرة معهم والمحققون يهونون عنها
 المناظرة اما لا يثبت المطلوب او لا لزوم الخصم وكلاهما غير ممكن هنا اما الاول فلانهم ينكرون الضرورات ولا شيء من المعلومات اقوى
 من الضرورات حيث تثبت به الضرورات واما الثاني فلانه يمكنهم ان يقولوا بان دليلكم والزامكم ايانا وهم باطل او فاسد باعتقادنا
 او مشكوك فيه بل قال بعض الاكابر ان الاشتغال بمناظرتهم تقوية لمذهبهم ولذا قال بعضهم ان كان شبهة ما تال لا توجب خلافاً في
 علومكم لما اشتغلتم بابطالها وعندى ان المناظرة جائزة لعل الله تعالى يهدي بعضهم بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا بحقيقة
 العلم وتميزه عن اللذة والاول من المحسوسات والثاني من البديهيات او يخترقوا يهلكوا بالحرق كما يدل عليه عبارة المقاصد ههنا بحث
 وهوان التعذيب بالنار من الكبار والمحدث صحيح في النهي عنه ولا يجوز احراق الكفار الا اذا تحصنوا في حصن لا يمكن فتحه ولا يضرب
 النار واجيب بوجه واحد هان هذا ليس تعذيباً بل تاديب وانما يسمى تعذيباً لانه في صورة التعذيب وفيه نظراً ثانياً فانه قياس على
 اهل الحصن اذ لا يمكن الزامهم الا بذلك ولا يخفى انه قياس مع الفارق ثالثاً انه نقل من ابى بكر وعلى احراق بعض الزنادقة لعل الزنادقة
 ومن يشبهه مستثنى عن هذا الحكم وقد طعنت الشيعة على ابى بكر بانه احرق فجاعة السلى الزنديق بالنار واجاب اهل السنة بان علياً
 احرق القائلين بالوهية فقال احد المحترقين زينا اعتقاداً بانك اله لانك لا تعذب بالنار الا لمرجوماً وعندى ان الرايتين لا تصحان
 رابعاً ان مراد الشارح انه لا يمكن الزامهم الا بهذا الطريق لانه يجوز احراقهم شرعاً وسوفسطا بضم السين وفتح الفاء لفظ يوناني اسم للحكمة
 الموهبة بتشديد الواو والمفتوح حتى الباطلة من التمويه وهو الطلي بما الذهب مشتق من الماء بعد رده الى اصله وهو موه ثم نقل الى زرين
 الباطل والتلبس لمناسبة ان الذهب يجعل الحديد والخشب ونحوهما في صورة الذهب والعلم المرخوف عطف تفسيرى للحكمة الموهبة و
 هو بفتح الراء بمعنى الموه مشتق من المرخوف بضم الزاء المجعولة والراء المهملة وهو الذهب ثم تدعى كل باطل في صورة الحق زخرفاً فان سوانا
 معناه العلم والحكمة واسطابفتح الهمزة وكسر هاء الفتح انصر معناه الزخرف والغلط ومن بعد تعريب اللفظ اشتقت السفسطة بفتح السينين
 على زنة مصدر الراعى كما اشتقت الفلسفة من فيلا سونا بفتح السين اي محب الحكمة وفي شرح المواقف فيلابلغة اليونان اسم
 للحب وسونا اسم للعلم قال نصير الطوسي تصدير الكتب الدينية بشبهات السوفسطائية تضليل لطلاب الحق واجيب بانه يفيد العاقل
 جهداً في تحقيق الحق وتحرراً عن الوهميات والاشتباهات واسباب العلم متدة والخبر ثلاثة واعلم ان مباحث العلم لا يحصى ما قل من مجلد
 فلنذكر بعضها مختصراً البحث الاول انواع الادراك اربعة احدها الاحساس بالبصر والسمع والذوق والشم واللمس ويشترط فيه ثلاثة امور
 الاول حصول المادى عند الحاسة هو الجوهر الفرد والجسم والاعراض القائمة بها الثاني اتصافها بالهيئات المخصوصة من كيف او كرم او وضع

اوابن الثالث كونه جزئياً ثانياً التخييل وهو ادراك المادى مع هيئته بعد غيبته عن الحواس الظاهرة وهو مجرد عن الشرط الاول ثالثاً التوهم
 هو ادراك المعاني الجزئية الغير المحسنة الموجدة في الماديات وهو مجرد عن الشرطين الاولين رابعاً العقل وهو ادراك شئ مجرد عن الماداة
 كالكليات وهو مجرد عن الشرط الثلثة وقال الحكماء الاحساس ادراك الحواس الظاهرة والتخييل والتوهم ادراك الحواس الباطنة الدماغية
 والعقل ادراك العقل الذى هو صفة للنفس الناطقة وهم لا يجنون ان يدرك النفس الجزئيات بلا توسط الحواس وقال المتكلمون
 الاول بالحواس والباقي بالعقل لانكارهم الحواس الباطنة البحث الثانى للعقلاء في انواع العلم اصطلاحات احدها للحكماء وهو ان العلم هو
 العقل المنقسم الى تصور تصديق منقسم الى يقين وظن وجمل مركب وتقليد فقالوا العلم ان كان ادعاء للنسبة فتصديق ولا فتصديق
 والتصديق ان كان مع تجويز نقيضه فظن والا فاعتقاد وحزم والاعتقاد ان لم يطابق الواقع فجهل مركب وان طابق فما امتنع زواله يقين
 وما امكن زواله تقليد وهم لا يسمون الاحساس والتخييل والتوهم علماً ثانياً بمصطلح بعض المتكلمين وهو ان العلم هو الادراك سواء كان
 بالحواس او بغيرها سواء كان تصوراً او تصديقاً جازماً او لا ومطابقاً للواقع ام لا ثالثاً ان العلم هو التصديق والتصديق اليقيني سابعها
 مصطلح جمهور المتكلمين وهو ان العلم ادراك الحواس والعقل من التصديق والتصديق اليقيني البحث الثالث قال جمهور المتكلمين ليس العلم
 الا اضافة بين العالم والمعلوم ومن ادعى امراناً دل عليها نفعلي البيان والاضافة امر متبارى عندهم وعرضى موجب عند الحكماء وقال بعض
 الاشاعرة صفة ذات اضافة اى تعلق بالمعلوم وقال الحكماء هو الصورة الموجدة في الذهن وانكر جمهور المتكلمين وجوب الصورة في الذهن و
 فاشكل عليهم العلم بالمعدومات لان اضافة لا بد لها من الطرفين والمعدوم ليس في الخارج فهو في الذهن ولذا وافق محققهم الحكماء و
 منهم الشارح البحث الرابع اختلف الفائلون بان العلم عرض فانه من اى مقولة فقول اضافة وقيل كيف قيل انفعال قال المحققون
 والوجه انا اذا علمنا شئ فهنا ثلاثة امور نسبة بين العالم والمعلوم وصورة حاصلة عند العالم وقبول النفس الناطقة هذه الصورة لمن ذهب
 الى ان العلم هو الاول قال نسبة والثاني قال كيف او الثالث قال انفعال البحث الخامس اختلف العقلاء في بدهة العلم ونظرته على
 مذاهب فاحدها مذهب الامام الرازى وهو انه بدى متصور بالكنه فلا يمكن تعريفه بته على ذلك ولا بان كل شئ يعلم بالعلم فلى
 عرف العلم بغيره لزم الدور ثانياً بان علم كل احد بوجوه ضرورى وهو علم خاص والعلم المطلق جزؤه والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل فالسابق
 على الضرورى ضرورى البتة وثانياً مذهب امام الحرمين محمد الجونى والامام حجة الاسلام الغزالى وهو انه نظرى ولكن يعسر تحديده بجنس
 وفصل فاذ ذلك متصرف فى اكثر الاشياء حتى فى المحسوسات فكيف في الادراكات النفية بل الوجه في معرفته هو التقسيم الى تصديق وتصديق
 ويقين وظن او التمثيل بانه للمعلومات كالابصار للبصرات ثالثاً مذهب قوم انه نظرى لا يعسر تحديده وعرفه بعبارات كثيرة والاضافة
 انها اخفى من العلم وليست من تلخيص الكنى شئ وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به به هذا التعريف منقول عن الامام ابي منصور
 لما تريد وقال الشريف فى شرح المواقف هو احسن ما قيل فالصفة ما يقوم بغيره والتجلى الظهور والانكشاف والباء للسببية والمذكور
 هو الشئ اعم من ان يكون موجب او معدوماً وكان الظاهر ان يقول يتجلى به الشئ ولكن اختار المذكور على الشئ لان الشئ فى اصطلاحنا
 لا يطلق على المعدوم الا مجازاً والجواز مجرى في التعريفات واللام متعلقة بتجلى والضمير في كانت راجع الى الصفة وهى تأكيد لى الباء متعلقة

بقامت والمجرد راجع الى من وهذا التعريف يتناول العلم القديم والحادث وهما بحث وهوانه اختلف المفسرون في ان المذكور مشتق من الذكر بالضم وهو القلبي او من الذكر بالكسر وهو اللساني فاختر بعضهم انه من القلبي وادرك عليهم ان الذكر القلبي بمعنى العلم فيلزم الدور واجيب بوجهين احدهما ان الذكر يشمل الفطن والجهل المركب والعلم لا يشتمل على مصطلح جهل المتكلمين ثانيهما ان المعروف هو العلم بالمعنى العرفي والذكر هو العلم اللغوي وهما متغايران اما ادراك لان اللغوي معنى مصدرى والعرفى صفة هي مبدأ المعنى المصدرى واما ثانيهما فلان العرفي يشتمل ادراك الحواس واللغوي لا يشتمل فان قلت قد تم في كلام بعضهم ان المذكور هو المعلوم ولكن عدل عن تحريفه عن الدلالة فما وجهه مع انه لا دور ولو سلم فتبدل اللفظ بما لا يوقع الدلالة قلت اراد التحريف عن القيمة اللفظية فان اراد العلم اللغوي في تعريف العلم العرفي وان لم يكن دورا حقيقيا لكنه دور بحسب الظاهر فيجعل التعريف مطعنا لكل ناظر قبل ان يحقق المراد واختار بعضهم انه من ذكر اللساني مستدلين بوجهين احدهما انه المتبادر ويحمل الفاظ التعريف على اظهر المعاني ثانيهما ان القلبي يرمي اختصاصا من العلم بالقلب وخروج ادراك الحواس عن التعريف واختار الشارح في هذا الكتاب التفسير الثاني وفي شرح المقاصد الاول اي يتفهم ويظهر وتفسر ليتجلى والاتصاف افتعال من الوضوح ما يذكر تفسير للمذكور ويمكن ان يعبر عنه عطف تفسير ليدكر وفيه اشعار بان المذكور من الذكر اللساني والمقصود منه نعم ما يرد من ان الذكر هو التلطف فيلزم ان يكون العلم الذي لم يتلفظ باسمه احدا خارجا عن التعريف ووجه الدفع ان المراد بالمذكور ما يمكن التعبير عنه بذكر اسمه موجبا ان كان او معدوما تعبير لما يذكر بيان لفائدة اختيار المذكور على الشيء ثم ان المعدوم يشتمل الممكن والمستحيل وانكر بعضهم العلم بالمستحيل او ادرك عليه انكم حكمتم عليه بامتناع العلم والحكم على الجهول محال وقد يعتد بان مراد المنكران علم المستحيل لا يسمى علما وهذا عندنا باء وقال بعض المحققين المحال معدوم خارجا وهذا لا صوة له في العقل وليس الحكم عليه من حيث هو بل لما كره ينصق مفهوما آخر يشابه فيحكم عليه على فرض انه عنوان المحال فيشتمل لتعريف ادراك الحواس اي الخمس الظاهرة اما الباطنة فهم لا يشبث بها ويكتفون بالعقل عنها ثم الحق ان المدرك هو النفس ونسبة الادراك الى الحواس نسبة المسبب الى السبب لان الحواس آلات للنفس في الادراك وزعم بعض الحكماء ان المدرك للحواس هو الحواس ودفع باننا نقطع باننا نبصر ونسمع مع ان الاشياء لا تشارك في النفس قطعا ثم اعلم ان تسمية ادراك الحواس علما هو مذهب الاشعرى ومن تبعه فانهم قالوا السمع علم بالسموعات والبصر بالمبصرات واعترض عليهم بوجهين احدهما اننا اذ علمنا الشيء ثم ابصرناه فلا شك اننا نجد بين الحالين فرقا بديها وقد يجاب بان العلم جنس تحت انواع مختلفة للحقائق ثانيهما ان العرف واللفظ والشرع تنفي العلم عن البهائم والاحساس حاصل لها واجيب ادلا بان المنفي عن البهائم هو العلم بالعقل لا بالحواس وثانيا بان كل من لذوى العقول فيخرج احساس البهائم عن الحدوث والثابان معنى ادراك الحواس هو ادراك النفس الناطقة بالحواس لانفس الاحساس اذ الحواس انما هي آلات الادراك واعترض على الجوابين بان مرجعها الى الاصطلاح ولا يدفعان اصل الاعتراض الذي هو اتصاف البهائم بالاحساس كاتصاف الانسان به مع عدم اتصافها بالعلم وادراك العقل اي ادراك النفس بالعقل قد يظهر من كلام المشائخ ان نسبة الادراك الى العقل حقيقي ولا يخفى على العاقل انه ايضا مجازي كادراك الحواس لكن لما كان

العقل هو السبب القريب جعله مدكنا حفظه ليحفظك عن الخيرة من التصورات والتصديقات بيازادراك العقل فقط فان ادراك الخواص لا يسمى تصورا ولا تصديقا في اصطلاح حكم ولا متكلم ان قلت فيبطل حصرهم العلم في التصو والتصديقتا قلت الحاصر لا يعد الاحاسر على اليقينية اليقين تصديق جازم مطابق للواقع غير محتمل للزوال لقولك الشمس موجبة واجتماع النقيضين محال فخرج بالجازم الظن وبالمطابق الجمل المركب وهو المحرم بالباطل بحزم الفلاني بقدم العالم وبعدم الاحتمال علم المقلد المصيب والمقلد من لا يستدل على الحكم ولكن يعتقد اتباعا لمن يحسن الظن به كاتباعنا في الفقه ابا حنيفة وانما كان علمه محتملا للزوال لانه قد يطعم على دليل صحيح او فاسد على خلاف ما كان يحزم به فيزول جزمه وانما قيد المقلد بالمصيب لان غير المصيب ذوجمل مركب وغير اليقينية وهي الظنيات والجمل المركب والتقليد وذلك لان الجمل هو الظن المطلق سواء كان تاما او ناقصا ومطابقا للواقع او غير مطابق بخلاف قولهم يريد ان التعريف المذكور شامل لجميع انواع الادراك بخلاف هذا التعريف وهو لبعض الاشياء صفة اي او قائم بحله وهذا اولي من قول بعضهم امر قائم بغيره لانه يخرج علم الواجب تعالى اذ صفاته ليست غيراته ولعله اختار عدم انداجه في الحد او اختار عدم الغيرية توجب لموصوفها وهذا الايجاب عادي ان كان الحد لعلم المخلوق فقط واعم من العادي والحقيقي ان كان الحد لمطلق العلم تميزا بمصدر من باب التفعيل بخذ ف الياء الاولى ومعناها جدرن وبه يخرج كل صفة سوى الادراك وقد يزعم ان السواد مثلا يوجب لموصوفه تميزا عن الابيض فلا يخرج وهذا وهم لان المصدر من باب التفعيل لا الفعل بمعنى بدشرك لا يحتمل النقيض يخرج الظن والشك والجمل المركب والتقليد لاحتمال الاولين النقيض في الحال والآخرين في الاستقبال ثم في معنى العبارة وجه احد هاهنا لا يحتمل التميز بنقيض نفسه وزيفه القوم بان الشيء لا يحتمل نقيض نفسه لان معنى احتمال شيء لشيء ان يحوي انصاف الاول بالثاني واجيب بان معنى الاحتمال ههنا جواز ان يزول هذا التميز ويحصل بدل له مليا انصفه ثانية هاهنا لا يحتمل متعلق هذا التميز بنقيض هذا التميز وهو مختار المحققين المتعلق بالفخر في التصو هو الشيء للتصو وفي التصديق هو طرف القضية والتميز في الاول هو الصورة الحاصلة في العقل وفي الثاني هو الاثبات والنفي فالمراد بالتميز ما به التميز لا المعنى المصدري لعدم احتمال النقيض وادرج عليه اولا ان العلم الذي هو تصو عين الصورة والعلم الذي هو التصديق عين الاثبات والنفي هو من ذهب للحكيم اما عندنا فالعلم ما يوجبها ونحن لا نسمى الصورة تصورا او الاثبات والنفي تصديقا حتى لا يصح التقسيم بل نقول العلم ان كان موجبا للاثبات او النفي فتصديق والا فتصو وهذا تقسيم صحيح وثالثنا ان القول بالصورة الحاصلة قول بالرجو الذي هو المتكلم بنفيه اجيب بان المحققين يثبتون ارباب المراد بالصورة ههنا بالتحليل لا الموجب كما يزعم القائل بالوجوه الذهني واربعا بان متعلق العلوم العادية كعلمنا بان جبل احد ينقلب اليوم ذهبيا يحتمل النقيض فيخرج عن الحد ذلك لان خروجه عما جازة اجيب بان المراد بعدم احتمال النقيض ان لا يخرج من العالم للحكم بوقوع نقيضه لا في الحال ولا في المآل وهذا لا ينافي ان يكون النقيض ممكنا بالذات فاذ اصبحت زيدا ايقنت بانه موجب يقينا لا يزول مع ان زيدا في نفسه ممكن ان يكون وان لا يكون تالها ان لا يحتمل صفة للصفة والضمير فيه للمتعلق والمراد بنقيض الصفة فالعلم بصفة لا يحتمل متعلقها بنقيض تلك الصفة وعلى هذا يكون التميز بالمعنى المصدري والتصو عين الصورة والتصديق عين الاثبات

والنفي على وفق الحكماء فانه وان كان شاملا لادراك الحواس بناء على عدم القيد بالمعاني اعلم ان اصل هذا التعريف قولهم صفة توجب
تميز ابيّن المعاني لا يمتثل النقيضين وهو مختار صاحب المواقف داريد بالمعاني ما ليس محسوسا باحدى الحواس الخمس ويقابلها الاعيان و
هي المحسوسات باحدها فعلى هذا يخرج عن التعريف ادراك الحواس ولما كان مختارا لا شعري ان ادراكها علم ترك المتأخرون قيد المعاني
لذا ذكره الشارح وشاملا للتصورات بناء على انها لا تنقاض لاهل الان عدم احتمال النقيض اعم من ان لا يكون له نقيض اصلا كالنصور و
ان يكون له نقيض لكن الادراك يقيني لا يمكن ارتفاعه وهم هنا بحث ومعاون المراد بالنقيض في هذا نقيض التميز على ما اشار له المستور
والتصور علم موجب للتمييز لا عين التميز فكون التصور لا نقيض له لا يصلح سببا لدخول في الحد اجيب اولا بان المعنى لا تنقاض لتمييزها الذي
هو الصورة على حذف المضاف وثانيا بان انتفاء نقيض العلم يوجب انتفاء نقيض التميز لالحاصل من العلم وثالثا بان معنى النقيض
في الحد نقيض الصفة لا نقيض التميز على ما نعلموا اشارة الى انه غير مختار عنده واختلاف فيه فقبل المفردات لا تنقاض اذ التناقض
هو عدم اجتماع مفهومين في الصدق على الشيء والامتناع عنه وهذا لا يوجد في المفردتين كالانسان واللاتسان الا اذا اعتبر حملها على شيء
وحينئذ يحصل قضيتان متناقضتان موجبة وسالبة وقيل بل تنقاض لان نقيض الشيء رفعه سواء كان رفعه في نفس او رفعه
عن شيء واختاره الشارح اما اولا فلانه المطابق لمصطلح اهل المنطق كقولهم نقيضا المتساويين متساويان واما ثانيا فلانه لو لم يكن
للتصور نقيض لزم ان يكون كل تصور علما مع ان بعضها لا يطابق الواقع وان ما لا يطابقه جعل لا علم واجيب عن الاول بانه مجاز بمعنى
ان لو اعتبر النسبة معها كانا متناقضين وعن الثاني ما افاده السيد السند من انا اذ اراينا تجرأت تصورناه انسانا فهذا الصورة
الانسانية تصور مطابق للانسان وانما الخطاء في الحكم بانها صورة المرئي لكنه اى التعريف لا يشتمل غير اليقينية من التصديقات
لاشتمالها للنقيض ومقصود الشارح ان هذا التعريف وان ترك فيه هذا القيد يكون شاملا لكنه اقل شمولاً من التعريف الاول
هذا جرى عادة المصنفين بذكر هذا حين يراد الفصل بين كلامين ويقال في تاويله خذ هذا ومضى هذا وقيل كلمة ها اسم
فعل بمعنى خذ وذا اسم اشارة فلا تقدير ولكن ينبغي ان يحمل الجمل في التعريف الاول على الانكشاف التام الذي لا يشتمل الظن
يريد بيان ما هو المختار عنده بعد ما ذكر حال ظاهر التعريفين المأثورين عن العلماء والحاصل ان المختار هو التعريف الثاني وانه
ينبغي تاويل التعريف الاول بحيث يطابق الثاني في عدم شمول تصديق الغير اليقيني لانه لا يجب علما في اصطلاحنا لان العلم عندهم
مقابل للظن اى عند الاشاعرة بخلاف الحكماء فان العلم عندهم حصول صورة الشيء في العقل فيشتمل اليقين والظن وهكذا حمل
السيد السند في شرح المواقف تاويل الجمل وانه انكشف التام الذي لا اشتباه فيه فخرج عن الحد الظن والجمل المركب اعتقاد المقلد
المصيب انتهى ولم يذكر الشارح الجمل المركب واعتقاد المقلد لانها في حكم الظن للخلق صفة للمضاف اليه اى المخلوق فهو مصدق
بمعنى المفعول من الملك والانس والجن بخلاف علم الخالق تعالى فانه لذاته لا بسبب من الاسباب الضمير في لذاته للخالق او للعلم
وقبل الثاني غير صحيح وانه لزم ان يكون علم تعالى قائما بنفسه لا قائما بذاته تعالى وفيه نظر لان معنى كون العلم لذاته فهذا المقام
هو ان غير مختار الى السبب لانه قائم بنفسه ثلثة الحواس السليمة احتراز عن المريضة كباصرة الاحول وذائقة الصفراوى والخبر

الصادق والعقل لم يقيد العقل لان من اصاب عقله انه لا يسمع عاقلا يحكم الاستقراء هو التخصيص واصله طلب المفقود في قرية قريبة
اي الحصر استقراي لا عقلي ووجه الضبط اي ضبط الاقسام بين النفي والاثبات وقد جرت عادة تميم به وان لم يكن الحصر عقليا ان
السبب ان كان من خارج اي خارج لذلك فالخبر الصادق فانه صوت يسمع من خارج ولا اي وان لم يكن خارجا عنه فان كان
الشيء غير المدرك صفة لآلة اي ان كان السبب التمييزية للمدرك فالحواس والآلة اي وان يكون التمييزية للمدرك فالعقل ان
قلت المدرك في الحقيقة هي النفس الناطقة والعقل من اسباب الادراك فكيف لا يكون مغائر للنفس اجيب بوجهين احدهما ان
الشارح بنو الكلام على التسامح كما هو عادة المشايخ وترك الدقيقات الفلسفية وذلك لان العقل هو السبب القريب للادراك وما
سواه من الاسباب كالحواس لم يجعله كذلك على التجويز كقولهم القدرة صفة تترفع عن الارادة مع ان المؤثر في الحقيقة هو
القادر هذا الجواب هو الصحيح المطابق لقوله بعد سطو ليشتمل المدرك كالعقل ثانيهما ان العقل صفة النفس والصفة لا تغاير الموصوف
عند الاشاعة اذ الغير عندهم ما ينفك في الوجود وهم يقولون صفة للموصوف لا عينه ولا غيره ودفعوا ذلك بحمل الغير على هذا المصطلح
خلاف المتبادر وثانيها بان قولهم لا عينه وغيره انما هو في الصفات القديمة وثالثا باننا لا نسلم ان العقل لا ينفك عن النفس ان
قلت كيف نفى كون العقل آلة مع انه لا يبعد العقل قوة للنفس بما انه بعد للعلوم اجيب بوجهين احدهما ان النفي مترجع الى
القيد فقط والامني ان لم يكن الآلة مغايرة للمدرك بل كانت عينه فهي العقل ثانيهما ان النفي مترجع الى المقيد ولكن صفة الشيء لا تنسب
الآلة فلا يقال ان حرارة النار آلة للاحراق واورث عليه اولا ان اطلاق الآلة على العقل شائع في عبارات المشايخ وثانيا انه يلزم استدراك
غير المدرك اذ يكفي ان يقال ان كان آلة فهو الحواس وان لم يكن آلة فهو العقل فالوصف بغير المدرك يدل على ان الفرق به بعد الاشتراك
في كونها آلة فان قيل حصر الاسباب في الثلاثة غير صحيح لان السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى لانها مخلوقة بجاهده من غير تأثير
للحاسة والخبر العقل اذ قد تقر عند الاشعري انه لا تأثير للاسباب المخلوقة في الحقيقة خلا للحكماء والسبب الظاهري اي ما بعد اهل
العرف سببا كالنار للاحراق هو العقل لا غير وانما الحواس والاخبار والآلات وطرق لف ونشر مرتب في الادراك والسبب المفضي مبتدئ
والخبر لا ينحصر والانضاء التبليغ اليه الى العلم والجملة اي ماله مدخل ما في حصول العلم مدخل قريبا او بعيدا ظاهرا او خفيا بان
يخلق الله تعالى العلم تفسير للانضاء معناه اشارة الى ان الله تعالى خالق مع السبب لا بالسبب وفيه خلاف العلماء وظاهر هذا
الاشعري هو الاول بطرين جرى العادة الالهية وفيه رد على الحكماء حيث زعموا ان العلم لا يتخلف عن اسبابه ومنه هنا ان هذا بارادة
الله سبحانه واز شاء لم يخلق على سبيل خرق العادة واعلم ان الفعل اذا تكرر صدوره عن الله سبحانه مرات لا تحصى حتى لم يستغربه
المشاهدون كاحراق النار سمي فعل العادة وان كان بخلافه كصيرورة النار بردا او سلا مسمى خرق العادة والمشهور ان المراد من العادة
الالهية وتحرر بعضهم عنه لعدم اذن الشارع ولا يبعد عند سملها على عادة المصنوعات مجاز ليشتمل المدرك متعلق بمقدار اي
يراد المفضي كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر لا ينحصر في الثلاثة بل فهنا اشياء اخر مثل الوجدان بالكسرة قوة يدك بها المعاني
القائمة بيدك المدرك كالهم والغم والفقر والعطش والجوع واختلفت فانه قوة الهم التي هي احدى الحواس الثلاثة ام غيرها والمشهور

هو الاول والحدس قوة توجب سرعة انتقال الذهن الى المطلوب العلمي من غير حاجة الى التفكير وهذه القوة من اشرف الالات
 الادراك لاستغناء صاحبها عن تعب التعلم والاستدلال وربما بلغت الانكشاف جميع ما يمكن البشر ادراكه بالنظر والتجربة هي
 تكرار مشاهدة للسبب عن اسبابه كالموت عن السم ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادئ والمقدمات اي بمعنى الكسب المقابل
 للضرري وانما قيد بلان نظر العقل قد يطلق بالمعنى العام الشامل للكسبي والضرري والمقدمات من عطف الخاص على العام
 لاختصاصها بالقضايا التي يتألف منها القياس والمبادئ يعبرها واجزاء القول الشارح ونحو ان يخص المبادئ باجزاء المعرف
 وحاصل السؤال ان الحصر باطل لانكم ان ادرتم السبب المؤثر في الحقيقة فهو الله سبحانه وحده وان ادرتم السبب الظاهري
 فهو العقل وحده وان ادرتم مطلق السبب مؤثرا او ظاهرا قريبا او بعيدا فالاسباب اكثر من ثلاث قلنا هذا اي الحصر في الثلاثة
 على عادة المشايخ في الاختصار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة حاصلان المراد بالسبب هو ما يفيض في الجملة
 والاسباب المفضية وان كانت اكثر من ثلاثة بحسب التدقيق لكن المشايخ حصروها في ثلاثة تقريبا الى الضبط فانهم لم يوجبوا
 بغير الادراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة الثلاثة فيها بخلاف الحواس الباطنة فان وجودها مشكوك عندهم
 سواء كان من ذوي العقول او غيرهم من البهائم فانها تبصر وتمتع وفي التسوية اشارت الى وجه عدم ادراجها في العقل جعلوا
 للحواس احد اسباب العلوم ولما كان معظم المعلومات الدينية اي اكثرها اسم مفعول من التعظيم مستفادا من الخبر الصادق
 جعلوا سببا آخر تشريفا له واهتماما بشان افادته معلومات الدين والا فيجوز ادراجها في العقل ولما لم يثبت عندهم للحواس الباطنة
 المسماة بالحواس المشتركة والخيال والوهم وغير ذلك من الفكر واللفظ وجزاء الشرط جعلوه سببا ثالثا وبينا لها ان الدماغ ذو بطن منقسم
 الى ثلاثة تجويفات اوسعها التجويف المقدم الذي يلي الناصية ثم التجويف المؤخر الذي يلي القفا واضيقها التجويف الاوسط وقد خلق
 في هذه التجاويف خمس حواس احدى الحواس المشتركة في مقدم التجويف الاول يرسم فيه جميع مدركات الحواس الظاهرة مادام المدركات
 حاضرة عندها فصورة القمر عند رؤيته ^(نائم) ^(نائم) منقوشة في الحس المشترك وكذا الصوت عند سماعه فهو كحوض يقع فيه
 خمسة انهار الثمانية للخيال في مؤخر التجويف الاول يحفظ مدركات الحس المشترك فهو كالخزانة لها فانك اذا ابصرت زيدا فاما زيدا
 حاضرا عندك فصورته مرتمة في الحس المشترك فاذا غاب صارت صورة مرتمة في الخيال وبهذا الحاسة يعرف زيدا اذا عاد بعد غيبته
 الثالثة الوهم في مؤخر التجويف الاوسط يدرك بها المعاني الجزئية والمعاني ما لا يدرك بالحواس الظاهرة مع وجوده في الحسوسات
 كما دركنا شيئا من زيدا وبجل عمره وقال بعض المحققين هذه القوة غالبية على القوى بل على العقل ايضا ولذا يتوحش احدنا عن
 الميت وان حكم العقل بان لا محانة عند الرابعة للافظة في التجويف المؤخر تحفظ المعاني الجزئية التي تدركها الوهم في خزانة
 الوهم الخامسة المتصورة في مقدم التجويف الاوسط ومن شأنها تركيب الصور المعاني وفضل بعضها عن بعض وتلخص كلامهم
 في اثباتها انا قد ندرك جزئيات لا بالحواس الظاهرة وقد تقر بان الجزئي لا يدرك الا بحاسة جسمانية فعلم ان مدركاتها حواس
 جسمانية باطنة وليس يدركها النفس لانها مجردة غير جسمانية اما ثبتت الحس المشترك فلان النائم وصاحب السرير يسمع ما

لا بد منه في الخارج واما الخيال فلان الحس المشترك تقبل الصق والحفظ غير القبول فالمحافظة حاسة اخرى هي الخيال لان الواحد لا
يصدق عنه الا الواحد بزعمهم واما الوهم فمقطع بان شجاعة زيد معنى شخصي غير محسوس بالحواس الظاهرة بل المحسوس آثارها و
لا بالحس المشترك والخيال لانها لا يحسان الا ما بلغها من الحواس الظاهرة فذكرها حاسة اخرى واما الحفظ فلان الوهم قابل للمعاني
فلا بد لحفظها من حاسة اخرى اذ الحفظ غير القبول واما المفكرة فلا تنقص انسا ناذ اراسين وانسا نابلا راس وليس هذا في الحس
المشترك والخيال لانه ليس من المحسوسات بالحواس الظاهرة ولا في الوهم والحفظ لانه ليس من المعاني الموحدة في المحسوسات
الظاهرة فهو في حاسة اخرى اما دليل تعيين مواضعها فلا يختل اذ ادراك الحاسة بانه موضعها من الدماغ كما علم من الطب هذا المختصر
مقاتلهم ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحديسات والتجربيات والبدعيات والنظريات لان تفصيلها من داب الفلاسفة وكان
يرجع الكل الى العقل جعلوه سببا ثالثا جزاء لما لم يثبت يفضي الى العلم بجزء التفات اى توجه وهذا في البدعي اذ بانضمام حدس الى
الاتفات او تجرئة او ترتيب مقدمات وهذا في النظري فجعلوا السبب في العلم بان لنا جرمنا عطشا مثال الرجل في وان الكل اعظم
من الجزء مثال البدعي وان نور القمر مستفاد من نور الشمس مثال الحدس قال الحكماء التامل في زيادة نور القمر نقصانه على حسب البعد
والقرب من الشمس وكون الطرف المحاذي لها نورا انا وغير المحاذي مظلا وفي انخساف القمر على حسب دخوله في مخروط ظل الارض كذا او
بعضا يعطى يقينا بان نوره مستفاد منها وقد انكر بعض علمائنا عليهم واستدل بدلائل عقلية لا تدل على مطلوبة فمنها قوله تعالى يسئلونك
عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج اجيب بانهم سألوا عن الفائدة لا عن العلة ولو سلم فنقول اجيبنا بغير ما سألوا عنه ارشادا الى
ان الاتق بهم السؤال عن الشرعيات وما لا يمكن تحصيله الا عن صاحب الوحي صلوات الله عليه آله وسلم ومنها قوله تعالى هو الذي جعل الشمس
ضياء والقمر نورا والجواب ان السبب العادي لا ينافي بالعمل كيف واكثر المخلوقات منوطة بالاسباب ومنها قوله تعالى وجعلنا الليل والنهار
آيتين فحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة وقسرت بان آية الليل القمر آية النهار الشمس وخلق القمر كالشمس فامر الله تعالى جبريل
عليه السلام ان يمسح القمر بخور نوره والجواب اوله الاسناد ضعيف وقس الآية بان آية النهار هو النهار آية الليل هو الليل وثانيا بعد تسليم
صحة الاسناد ان جبريل محاذ نور الذي حتى صار مستضيئا بالشمس وبالجمل استخرج الخسوف بالحساب العلى المذكور في المحيط الزيجات
يعطى اليقين بما ذكره الحكماء ولذا اعترف به المحققون من ائمة الاسلام كالامام القزالي وتام بسط الكلام في مؤلفاتنا الرياضية لكتابتنا سر السمار و
كتابتنا ما غطن ورسائلنا في معرفة الخسوف والكسوف وان السقونيا مسهل للصفره مثال التجري والسقونيا لبنات يجفف فيجفف وهو
شديد الحرارة واليبوسة لكن يستعمل مع المصلحات فيخبر الصفره وهو خلط حار يابس اصفر اللون والطعم واذا غلب على ظاهر البدن حدث
البرقان وان العالم حادث مثال النظري هو العقل بالنصب مفعول ثان لقوله فجعلوا وضهير الفصل للحصروان كان العلم في البعض
كالحدسي والتجري باستعانة من الحس كالسامعة والباصرة بالحواس بتشديد السين جمع حاسة مزججة اذا طلبه وادركه بمعنى القوة
الحاسة بيان لوجه الثاني وان ليس المراد بالحاسة الضوئ الحامل للقوة كالاذن والعين والقوة كيفة في العضو بها يصدق عنه الفعل خمس
خلافا لمن زعم انها اربع والذوق من الحس والنظام حيث زعم انها ست والسادسة ما يدركه بالذقة الجماع والحق انها باللس بمعنى ان العقل

حاکم بالضرورة وبرجوها لا بمعنى ان العقل يحكم بالحصر ونفى الزائد فان البرهان لم يقيم على ذلك واما الحواس الباطنة التي تبينها الفلانة
فلم يتم دلائلها على الاصول الاسلامية فانها مبنية على ثلاثة اصول احدها ان النفس الناطقة مجردة وان المجرد لا يدرك الجزئيات الا بواسطة
الحس واما عندنا فالنفس جسم على تقدير تجريدها عن استحالة ادراكها للجزئيات والا لم يكن تدبيرها للبدن الجزئي ثانياً فان الواحد لا يصد
عنه الا الواحد وهذا باطل عندنا فيجب ان يكون الحس المشترك والخيال حاسة واحدة يصدر عنها القبول والحفظ وكذا الواهة والمحافظة
هل يجوز ان يكون في الدماغ حاسة واحدة يصدر عنها الافعال الثلاثة ان الواجب غير مختار فلا يصدر عنه الفيض على احد الا
على حسب اقتضاء اسبابه والا لزم الترجيح بلا مرجح ومنه هنا ان الواجب مختار له ان يزجر ما شاء باختياره فيجب ان يخلق الادراك في
النفس متى شاء بلا حاسة هذا وتنافي هذا المقام بتحقيق شريف بسطناه في مؤلفاتنا ومختصه ان الباطل هو اثبات تلك الحواس على
سبيل الوجوب والابتناء على تلك المقدمات الفاسدة واما اذا اشتتناها على سبيل الظن لامارات يجدها من يتعمل الطب و
اعتقدنا انه تعالى مخرج الحواس بقدرته كسائر الاسباب وانه قادر على خلق الادراك بدونها فلا باس قطعاً لما نجد من فساد الخيال بالهبة
اصابت مقدم الدماغ والفكر بآفة وسطه والحفظ بآفة مؤخره وصلاحي الكل باصلاح تلك المواضع ولذلك تجد في كلام كثير من ائمة
الدين الاعتراف بما فاحفظه السمع قبل تدمه لشرفه اما اولاً فلا يدرك من جميع الجوانب واما ثانياً فلا يدرك من وراء الجدار
بخلاف البصر في الارض واما ثالثاً فلا يتوقف كسب الفضائل الدينية عليه واما رابعاً فالتوقف اكثر الكمالات الانسانية عليه ولذا
ترى كثير من العيان اصحاب عقول وعلوم والهم ملحقين بابها ثم لا ينطقون ولا يفهمون وهذا مذهب الحكماء الاشراقيين ربح بعضهم
البصر ويؤيد الاول تقدم السمع على البصر في النصوص وهي ان ثبتنا دليل الحاسة او نظرا الى البرقعة مائة مرة موضوعة في النصب والفاقة
في وهو جسم ابيض سهل الانعطاف غير الانقطاع ينبت من الدماغ ومن النخاع ويوصل قرة الحس والحركة من هذا الى البدن تفصيل
ذلك ان الدماغ موضوع في الراس ويتصل به النخاع الموضوع في فقار الظهر وفي الدماغ تجويف مملوء بالجار اللطيف النواني المسمى
عند الاطباء بالرحم النفساني وقد خلق في هذا الرحم قرة الحس والحركة وفي الانسان سبع وسبعون عصبه فاربع عشرة من الدماغ وسائرها
من النخاع وبعضها للحس وبعضها للحركة وهذا الرحم يمد حل فيها ويصل الى سائر البدن فاذا انقطعت عصبته او وقع فيها خلط يسد
مجراه بطل حس العضو وحركته ومن ذلك الخد والرجلة والفم وبطان الشم والباقة والكتاب لا يهتم تفصيلاً اكثر من هذا
المفروض في مقعر الصماخ المقعر طرف من التقدير ومقعر الاناء بالحن ومقعر الميرغورها والصماخ بالكسر ثقبة الاذن وقد تطلق على
الاذن والسين لغة وذكر علماء البشر يحرم ان ثقبة الاذن خلقت معوجة لتلايد خلها الاصوات القوية والاهوية الحارة والباردة والفاسدة
دفعاً لذلك حسن باطنها وتنتهي الثقبة الى نضاء قد فرش العصب على باطنه وهذا الفضاء مملوء بهواء واقف يحدث الصوت بتحريكه
تدركه بلفظ المجهول بها الاصوات الباء للسببية او الاستعانة والحاصل واحد بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ
والصوت كيفية تحدث في الهواء من تمرجه الشبيهة بتموج الماء عند وقوع حجر فيه ويحدث التمرج اما من تزعج جسم كوقوع حجر على حجر او
من قلع كالكسار خشب او من خرق الهواء كاتار الطنبق ويكون شدة الصوت على حسب قوة التزعج والقلم والمزق اذا اضعف جداً فلا

صوت فاذا وصل التمرج من الهواء الخارج الى الهواء الذي في تجويف الصماخر حصل ادراك الصوت وقد يصادف الهواء
التمرج مصادفا من جدار وجبل فيعود متموجا كالموج اذا قرح الساحل فيبلغ الصماخر ثانيا وهو الصدى واذا قرب المصادم
كجد ان البيت لم يميز الصوتان فلم يسمع صدى ويستدل على ان السمع يوصل الهواء بوجوه احدها اما الصوت ثانيها انا نسمع
الصوت من بعد بعد القرع ثالثها ان من وضع فيه في انبوبة ووضع طرفها الاخر على اذن رجل وتكلم لم يسمع صوته احد من الحاضرين
الا ذلك الرجل واغترض عليه اولا باننا نسمع الصوت من وراء الجدار والغليظ والجواب ان الجدار لم يكن مسقفا مسددا الباب و
الكوى لم يحصر الهواء والا فان اشتد غلظ الجدار السقف فسمع الصوت ممنوع وان لم يشتد غلظها نفذ الهواء فسمعها مجردا
عن اكثر كفيات الصوت وثانيا باننا نسمع صوت لب اللزني في قشره وكذا صوت الحصاة في كرة مجوفة مما لا مسام فيه كالذهب والديد
ولجواب ان الجسم المحيط يتحرك بقرع ما في باطنه فيتموج الهواء من حركته وكثيرا ما يوجد الحركات الضعيفة في الاجسام القوية ونحن
لا ندر كها كطين الطاس ولذا ينقطع اذا وضع اليد عليه وحل هذين الاشكالين على هذا التحقيق من خواص مؤلفاتنا بمعنى
ان الله تعالى يخلق الادراك في على الطبيعة القائمين بان الحاسة تدرك بطبيعتها وايضا على جهنم الفلاسفة القائمين بان الهواء اذا تموج
استعد لفيضان كيفية الصوت عليه من العقل الفعال الذي يزعمون انه جبرئيل ثم اذا وصل هواء الى الصماخر استعد القوة المؤدية
في العصبه لان يفيض العقل الفعال عليها اذراك تلك الكيفية وكلا الفيضين واجبان بلا تخلف وايضا على من يتعصب من
اصحابنا فينكر حصول الادراك بهذا السبب ويقول هو بخلق الله سبحانه من غير هذا السبب والمختار كما اشار اليه الشارح هو ان وصول
الهواء بسبب قد جرت العادة الالهية بخلق الادراك عنده والدليل عليه اننا نجد الادراك يدور على هذا السبب وجوه او عدا والادراك
وان كان دليلا ظاهريا لكنه قد يردى الى حد من موجب للجزم في النفس اشارة الى حد بعض الحكماء حيث زعموا ان مدرك المحسوسات
هي الخواص لا النفس عند ذلك اى عند وصول الهواء وفيه اشارة الى اختلاف بين اهل السنة في ان الحق سبحانه يفعل بالسبب
او عند السبب فالاول مختار الامام الغزالي والشيخ محي الدين بن عربي في بعض مواضع فتوحاته مستدلا بقوله تعالى فان لهم بعد فهم
الله بايدكم والثاني ظاهر مذهب الاشعرى من ان كل ممكن مستند الى الحق تعالى بلا واسطة وزعم الامام الرازي ان كوز السبب
التكليف في الاستناد بلا واسطة ولما حقق الدواني بحث فيه ومعهنا اجابا لطيفة احدها زعم بعضهم ان التعريف تم على قوله مقتر
الصماخر وما بعده توضيح بيان للقائمة وعندى فيه نظرا لان تلك العصبه ذات قوى اخرا كقوة الجاذبة للغذاء والماسكة لهو
الماضية له والدافعة للفضول كالوسخ فلا بد من قوله تدرك بها الاصوات ثانيها قيل اذا قرب الصوت من الاذن استقبلته القوة
خارج الاذن والالام يدرك جهة الصوت وعندى فيه نظرا اذا انتقال لقوة بلا انتقال العضو الحامل لها فسقطت الوجه ان الصوت
ينفذ من ام البدن ولذا تسمع ولو جعلت الانامل في الاذنين ثالثها

والبصر وهي القوة المؤدية في

العصبتين من ثمهما مقدم الدماغ خلف منشأ عصبتي الشم قريباً منه ولذا يوجد رائحة الكحل المطيب المجو قتين اسم مفعول من
التجويف والعصاب كلها مصمتة اى لا جوف لها ولكن ينفذ الرهر فيها بلطافة ومثل جالى نوس ينفوخ ضوء الشمس في الماء الا

عصبنا البصر فلها جوف للحاجة الى توفر الزهر فينفذ فيها الزهر النواحي من الدماغ الى العينين تتلانيان نون ملتقى
 الحاجبين فيكون لهما جوف واحد مشترك يسمى مجمع النورين والحكمة فيه ان يتقوى النور بالاجتماع وان لا تعمى العين بوقوع الاثر
 في مبدأ العصبه وقيل ليكون المرئى واحدا ثم تفترقان فتتأديان الى العينين اى متصلان والتأدي الوصول واختلف علماء
 التشريح فيه فقول تقاطعان تقاطع الصليب فيصل العصبه اليمنى الى العين اليسرى والعصبه اليسرى الى العين اليمنى
 قيل بل يصل اليمنى الى اليمنى واليسرى الى اليسرى والاول مختار الشارح في شرح المقاصد وكلامه في هذا الشرح يحتمل الوجهين و
 في المعنى الثاني اظهر ولعل سبب الاختلاف اختلاف وضع العصبين في ابدان المشرحين كما ترى من اوضاع العروق المقصودة
 في الايدي والله اعلم بذلك بها الاضواء والالوان ذكر الحكماء ان المبصر اولا بالذات هو الضئ واللون وما سواها مبصر بالعرض و
 زعم قوم ان الضئ نوع من الالوان ودفع بان البصر يضي في الظلمة مع ان اللون لا يصير فيه بالاجتماع والاشكال الشكل عرض يحصل
 للسطح والجسم من حيث احاطة حده كالدايرة والكرة اوحدا كالمثلث والمربع والمقادير سواء كان المقدار متصلا وهو الجسم كالعظم و
 الصغرا ومنفصلا وهو العدد كالخمس والعشرة والحركات حصر الحكماء مدركات البصر فيما ذكره الشارح والتشابه والاختلاف الشفافية
 والكثافة والبعد والوضع والتفرق والاتصال والاطراف وادرك عليهم امور يظهر بعد التأمل انها راجعة الى ما ذكره الضحك الحكماء
 فهما من الشكل والحركة كالطلاقة والبهوش فهما من الشكل والسكون والاستقامة والانحناء فهما من الشكل وكالكثرة والقلّة فهما من
 العدد وكالكثابة وسائر النقوش فهما من الوضع والشكل وهذا المحصر عندنا عادي ولا يمتنع ثرية ما سواها كما يذكر في بحث ثرية الحق
 سبحانه ما يخلق الله تعالى ادراكها في النفس عند استعمال العبد تلك القوة هذا بحسب العادة والا فقد جنى الاشعري ان يبصر
 اعنى الصين بقعة اندلس بخلق الله سبحانه الادراك فيه والشرع هو قوة مودعة في الزمانين بالزوا المجبة والزائدة بالفارسية افزوني
 وصحى بعضهم بالمهملة وهو ما نشأ من الجبل وهما عصبان مستديرتان داوثر عليه انه لا يصدق التعريف على القائمة باحد
 الزمانين فالاولى ان يقال في الزائدة قلت تسمع نظهر المقصود ولو افرح كان ما انفسا عظم ما اصلح لا يها انها زائدة واحدة
 النابتين من النبات وهو بالفارسية رستن في مقدم الدماغ بضم الميم وتشديد الدال الشبهتين بحلتي الشدى الحلة بفتح
 رأس ثدى المرأة وفي الكلام تجر يد يدك بهما الزاخر بطريق وصول الهواء الكيف بكيفية ذى الرائحة اختلف في كيفية الشم فقال
 للجهن يتكيف الهواء برائحة الشموم كالمسك مثلابيب المجاورة ثم يتكيف الهواء الاخر المجاور لذلك الهواء وهكذا الى ان يصل التكيف
 الى الهواء المجاور للحماتين او يصل الهواء المتكيف بين من خارج الانف الى الخيشوم يجذب الاستنشاق وبالجملة الشموم حقيقة
 هو الكيفية القائمة بالهواء وذهب قوم من الحكماء الى ان الشم بوصول اجزاء منفصلة من ذى الرائحة الى الدماغ وقد ينسب
 هذا القول الى ابى نصر الفارابي ردفعه بانه يلزم انتفاص الشموم ساعة وساعة واجاب بعضهم بالتزامه وايداه بانتفاص الورد
 اذا شم ولم يعرف انه من حرارة النفس واجاب بعضهم بمنع الانتفاص عند من ينكر الجوهر الفرد لان الجسم عند غير متناهى الاجزاء
 وفيه نظره لان كل منفصل عن الجسم فهو جسم عند منكري الجوهر ولا يمكن ان يفصل من الجسم اجسام لا تخص من غير انتفاصه

الى تخشيم بالشين المججمة ما بعد من ثقبه الانف اى اقصاصها وقيل عظم مشقب بين الانف والدماغ ينفذ الرائحة في ثقبه تدليجا و
 للحكمة فيه ان لا يدخل الرائحة القوية في الدماغ دفعة فتتخذه والذوق وهو قوة منبهة منتشرة اسم فاعل من الانبثاثة هو انفعال
 من البث وهو التقريق وانما وصف الذوق واللمس بالانبثاثة لا بالايدي لان محلها اوسع من محال القوى السابقة فناسب التقريق
 في العصب المفرد من على جرم اللسان الجرم بالكسر هو الجسم واكثر ما يطلق على الاجسام اللطيفة واختلف في الذوق فليل يخلط
 الاجزاء اللطيفة من الطعام باللحاب وتنفذ بمعنى في العصب فيكون المحسوس كيفية الطعام وقيل يتكيف اللعاب بطعم الحرارة
 فيكون المحسوس طعم اللعاب واختار الشارح الاول على عكس ما اختاره في الشم لانه الظاهر مع عدم ورود المخذ والذى كانت
 يلزم هناك واللمس وهو قوة مخلوقة في الالتصاف الدقيقة من الاعصاب منبهة في جميع البدن فيبحث لما ثبت عند اهل
 التشريح انك احس للعظم والريه والكبد والطحال والكلى لعدم انتساج الالياف العصبية فيها والحكمة فيه ان العظم حامل ثقل البدن
 والريه دائمة الحركة للتنفس ومهبط النوازل المرفية والكبد والطحال معدن الاخلاط الحارة والكلى مجرى البول المالح فسلب عنها
 المحسوس لتلايدوم الوجع نعم قد البست غشاء الطيفاد احس ليخبر بحدوث المرض فيها وذكروا بعضهم ان ثلث اللحم حساس هو
 الذى يلى الجلد وثلاثة بلا حس واجيب باننا اراد ظاهر البدن وادرس عليه الاطفار اللحم الا ان يرد بالجميع الاكثرون قد يقال حذف
 المضاعف اى جلد البدن تدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك كاللطافة والكثافة والهشاشة والزوجة
 والبلية والجفاف والخفة والثقيل وحصر الحكماء الملموسات فيها وزعم بعضهم ان الملموس بالذات الحرارة والبرودة والرطوبة و
 اليبوسة اما غيرها فتمس بتوسطها ولعل هذا وجه تخصيص الشارح اياها بالذكور زاد بعض المحشين الصلاة واللين وصرح
 الامام الرازي بانهما من الكيفيات الاستعدادية لا الملموسات عند التماس تفاعل من المس والاتصال به اى بالبدن وبكل
 حاسة الجائر المجورر متعلق بين نف قد ام الحصر اى من الحواس الخمس يوقف بلفظ المجبور من الوقوف وهو الاطلاع اى يطلع بتثنية
 الطاء على ما وضعت الجائر المجورر مفعول ما لم يسم فاعله اى تلك الحاسة ليعنى ان الله تعالى خلق كلا من تلك الحواس
 لادراك اشياء مخصوصة كالسمع للاصوات والذوق للطعوم والشم للروائح لا يدرك بها الضمير لكل بتاويل الحاسة والمعنى لا يدرك
 بحاسة منها ما يدرك بالحاسة الاخرى اعلم ان نفى هذا الادراك ظاهر في بعض الحواس للقطع بان البصر لا يسمع والسمع لا يبصر
 والشم لا يسمع ولا يبصر ولكنه يشكل في اللمس والبصر فان البصر قد يدرك نحو الملاسة والخشونة والرطوبة واليبوسة مع انها من
 الملموسات عندهم واللمس قد يدرك نحو المقدار للحركة والسكون مع انها من المبصرات عندهم واجيب بوجه آخر ان تخصيص
 اضافى لا حقيقى لان الامور المذكورة وان كانت مدركة باللمس والبصر معانها لا تدرك بالسمع والذوق والشم وهو كما ترى بعيد
 عن البساطة بمراحل ثانياها ان المراد بالادراك ما كان بالذات وليس الامور المذكورة مبصرة او ملموسة بالذات ثالثها ان المراد
 بالادراك هو التام الكامل وهذا الجواب هو المختار ولقائل ان هل يجوز ذلك ففيه خلاف بين اهل السنة القائلين بالجواز و

مع المراد بالجواز الامكان العقلى الثانى لا الواقع ١٢

الفلاسفة القائلين بالامتناع ولحق الجواز لما اذ ذلك اى الإدراك بالحاسة بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير الحواس بل من اسباب
 جرت عادة الحق سبحانه بخلق الإدراك عند استعمال العبد لا هاهنا لا يمتنع ان يخلق عقيب صرف الباصرة قبل الاول وعند
 بدل عقيب واجيب بان المراد التأخر الذاتي ادراك الاصوات مثلاً فان قيل ليست الذات تترك حلاوة الشئ وحرارته
 معاً فلا بل الحلاوة بالذوق والحرارة باللسان والوجود في الفم واللسان وقال بعض المحشين يجوز ان يكون في اللسان حاسة واحدة تترك
 للحلاوة والحرارة معاً فيصح قول المصنف بالحاجة الى جواب الشارح الذى هو دعوى وجوب القوتين في اللسان بلا دليل وعندى
 فيه بحث لا ينافي قول المصنف للحواس محله مخالف لاجتماع العقلاء عليه اثبات الحاسة السادسة مع ان في الجنس كفاية
 ولا استبعاد في اجتماع القوتين في عضوب العضو الواحد يكون ذاتى اربع الجاذبة والماسكة والماضية والدافعة بل ثمان كما
 في المعدة فان هذه القوى الاربع موجبة فيها لجذب الطعام ومسكه وهضمه ودفع ثقله وفيها اربع أخر لجذب غذاءها اعني الدم
 المجرب من الكبد امساكه وهضمه ودفع ما بقى وكذا في الرحم لتدبير غذائه وتربيته للجنين كما تقر في علم الطب والخبر الصادق اى
 المطابق للواقع فان الخبر كلام اى مركب من الكلمتين فصاعداً بالاسناد وهذا يشمل الخبر الانشاء يكون النسبة خارج يخرج الانشاء
 تطابق تلك النسبة فيكون صادقا ولا تطابق فيكون كاذبا فالصدق والكذب على هذا من اوصاف الخبر وحقق بعضهم انهما من
 اوصاف النسبة اولا والخبر ثانياً وان كان في العرف صفة الخبر حقيقة وقد يطلقان اى الصدق والكذب بمعنى الاخبار عن الشئ
 على ماهو به الضمير المرفوع للشئ والمجرد للوصول الى الاخبار عن الشئ على وجه يكون هذا الشئ بهذا الوجه ثم ان اريد بالشئ
 النسبة فمعامرة عن الوقوع واللاقع وان اريد به الموضوع فمعامرة عن ثبوت المحمول وانتفاءه والاول اقرب من حيث
 المعنى لان الخبر عنه هو النسبة لا ذات الموضوع والمحمول ووافق بقول الشارح اى الاعلام بنسبة الثاني اوفق من حيث اللفظ
 لتبغيرهم عن الموضوع بالخبر عنه كذا افادة للدق ولا على ماهو به اى الاخبار عن الشئ لا على الوجه الذى يكون الشئ بهذا
 الوجه اى الاعلام تفسير الاخبار بنسبة تمامه تطابق للواقع اولا تطابق فيكون الصدق والكذب من صفات الخبر فمن ههنا
 اى لانه يصح كون الصدق والكذب صفة للخبر والخبر يقع في بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف وفي بعضها خبر الصادق
 بالاضافة على نوعين احدهما الخبر المتواتر مشتق من التواتر اصله في اللغة ان يحى واحد بعد واحد ثم جرد عن معنى الوحدة واستعمل
 في التتابع والتوالي سمي بذلك لما ان لا يقع دفعة او دفعة عليه ان يحى ان يخبر القوم الكثير دفعة واجيب بان المراد بالدفعة المعنى
 الفلسفى الذى هو الاكثار غير المنقسم وعندى انه تكلف بل الجواب انه لا نسلم ان يسمع احداً كلاماً عظيم معاً بحيث يستيقن
 ان كل واحد منهم اخبره بذلك لان شغل السامعة باصوات بعضهم يمنع عز استقصاء كلام آخرين كما هو معلوم من العادة و
 الوجدان ولو سلم فكون الاكثر غير دعى يكفي في وجه التسمية بل على التعاقب هو ان يحى بعض عقب بعض والتوالي مشتق من الوكلاء
 وهو القرب ومعناه التتابع وهو الخبر الثابت على السنة قوم جمع قلة فيحتمل ان مذهب حصول لتواتر مادون العشرة كما هو رأى
 قوم ويحتمل ان يستعمل القلة مكان جمع الكثرة حتى لا يتصور تواطؤهم اصله المشى على طريق واحد مشتق من وطى الاقدار

اى لا يجوز العقل توافقهم فسر بذلك لان تصو التواطى غير ممنوع بل واقع فانك تحكم على التواطى بالاستحالة وذا لا يمكن الا بعد تصويره
 واورد عليه ان منع التجويز العقلى باطل لان كذبهم امر ممكن واجيب باننا لا نريد ان كذبهم محال عقلا بل العقل يجزم بصدقهم
 كما فى سائر اليقينيات العادية فانك تجزم بان هذا الحمار لم يكن جملا وتجد العقل لا يلتفت الى نقيضه وان كان امرا ممكنا على الكذب
 اى من حيث كثرتهم فخير الافراد الذى يفيد الجزم لكونهم صلحا لا يكون متواترا ومصادقة مصادق الشئ بالكسر ما يصدق له
 صيغة الالة اى هى دليل كون الخبر متواترا ووقع العلم من غير شبهة فكل خبر يتروى العقل فيه فان لم يبلغ حد التواتر وقوله من غير
 شبهة صفة للعلم او حال عنه واورد عليه بانه مستدل اذ العلم عند المتكلمين هو اليقين فقط واجيب بانه توكيد وتوضيح لان العلم
 قد يطلق بالمعنى العام الشامل للظن واليقين واعلم ان ما ذكره الشارح هو مدح المحققين وشرط بعضهم فى التواتر عدم امعينا
 يحصل للجزم به ولا يحصل باقل منه فقال القاضى الباقلانى ما فوق الاربع لان شهود الزنا اربعة ويجب تعديلهم فلوا فادخبر
 الاربع يقينا لم يجب تعديلهم وقال بعضهم اثناعشر لقوله بعثنا منهم عشرة نقيبا وذلك لان الحق سبحانه امر موسى عليه السلام
 ببهاء الجبارين وامره ان يبعث من قومه اثنا عشر رجلا ياتون باخبار الكفار قال بعضهم عشرين لقوله تعالى ان يكن منكم عشرين
 صابرون يغلبوا مائتين وهو فى غاية الزكاة لان الآية فى الحرب وقال بعضهم اربعون لقوله تعالى يا ايها النبى حسبك الله ومن اتبعك
 من المؤمنين نزلت يومها سلم عمره صلى الله عليه وسلم وكان متهم الاربعين والنبى صلى الله عليه وسلم لم يشرع المفيد لليقين و
 قال بعضهم سبعون لقوله تعالى واجتار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وانما اختارهم ليمعوا كلام الله فيخبروا قومه بما امره به
 ولا يخفى انها تمسكات ضعيفة ولا دلالة لها على عدم العلم اليقيني باقل منها والحق عندى ان الاخبار متفاوتة فذلك فاذا سمعت ان
 جارك محموم جرمته بعد قليل واذا سمعت وقوع الحرب ونفخ الحصن بالشام لم تجزم الا بعد كثير بقى ههنا بحث وهو ان العلم موقوف
 على التواتر فلو توقف التواتر على العلم لزم الد راجيب بان الموقوف على التواتر هو وجو العلم والموقوف على العلم هو العلم يكون الخبر المتواتر
 وهكذا الحال فى كل معلول يستدل به على العلة الخفية فان وجو العالم موقوف على الصانع والعلم بالصانع موقوف على العالم وهو بالضرورة
 يريد ان كون الخبر المتواتر موجبا للعلم الضرورى حكم ضرورى لا يحتاج الى الدليل موجب للعلم الضرورى هذا هو المختار عند الجمهور وذهب
 امام الحرمين وحجة الاسلام وابو الحسين والكعبى المعتزلى الى انه نظرى كالعلم بالملك الخالية الماضية و الارزنية الماضية تأكيد
 للرد على من زعم من السمنية وغيرهم ان المتواتر يفيد العلم ان كان خبرا عما وقع فى الحال او قريبا منه لا عن ما مضى عليه هو مستلزم
 بانه قد تواتر من الاخبار الماضية ما هو كذب قطعاً واجيب بان تواترها ممنوع والبلدان بالضم جمع بلد النائية كقول العين ومقتل
 الام اى البعيدة يحتل العطف على الملك وعلى الارزنية والاول اقرب من حيث المعنى من وجهين احدهما انه المطابق لكلام المشائخ
 فى هذا البحث لتمثيلهم المتواتر بخروج اسكندرية وبغداد وثانيهما انه لو عطف على الارزنية لزم اما ان يكون قوله الخالية فى الارزنية الماضية
 لغوا لان العلم بملوك البلدان البعيدة ثابت بالتواتر ولو كانا فى الزمان الخالى واما ان يكون العطف لغوا لان العلم بالملك الماضى حاصل
 بالتواتر سواء كانا فى البلد القريب او البعيد وان كان ابعد من جهة اللفظ فههنا اى فى شرح الكلام
 مقامان احدهما ان المتواتر موجب للعلم وذلك بالضرورة فانما نجد من انفسنا العلم هذا تنبيه لاستدلال فان ضرورة الضرورى

ثبت بالضرورة لا بالدليل وكما ينصب عليها في صورة الدليل يسمى تنبيهها لا استدلالا بوجوه مكة شرفها الله سبحانه من قولهم فكذا
 اذا نقصه اداهلك سميت بها لا تخفى نقص الذنوب او تملكها او تملك الجبار الذي يقصد الكعبة بسوء او تملك من الحد فيها او من
 المكاكة بالضم وهو فخر العظم لانها اشرف البلاد واصلاها وبغداد فارسي وعرب اي بستان العدل وكان هناك بستان الملك نوثيران
 يجلس فيه للعدل وهي بلدة عظيمة من عراق العرب طولها ثمانون درجة وعرضها ثلاث وثلاثون درجة ومن عجائبها انها كانت داسا
 الخلافة العباسية دهر طويلا ولم يميت بها خليفة وان لم يكن الا بالخبر اورد عليه ان جزمنا بوجوه مكة وبغداد لا يدل على انه حاصل
 بالتواتر ان العلم اسبابا اخر من الحدس والبداهة اجيب بان البديهة شاهدة على ان هذا الجزم ليس الا بالتواتر والثاني ان العلم الحاصل
 بالتواتر ضروري لا نظري وهذا مختار المحققين وذهب امام الحرمين وابو الحسين المعتزلي الى ان نظري واستدل ابو الحسين بانه لو كان
 ضروريا لم نخبر الى توسط مقدمتين والثاني باهل لان العلم به موقوف على انه خبر عن شخص وان الخبرين لا داعي لهم الى الكذب
 وكما هو كذلك فهو صادق واجيب بان العلم غير موقوف على المقدماتين ولا ينافي جواز تركيبها كما في قولك الاربعة منقسم بثنائين
 وكل ما هو كذلك فهو زوج وقال الغزالي في نهاية انه قسم ثالث بين الضرري والنظري وتوقف الشريف المرتضى متكلم الشيعة الامامية
 في وجه تلخيص ما ذكره الشارح بقوله وذلك اي كونه ضروريا ثابت لانه اي هذا العلم يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان الذين
 لا اهتموا لهم الى العلم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات من الصغرى والكبرى ومنع اولها باننا نسلم ان الصبي لا يستطيع الكسب
 وثانيا باننا نسلم حصول التصديق اليقيني للصبي الذي لا يستطيع الكسب وهذا الذي ذكره الشارح تنبيه على الضرورة لا استدلال
 لان ضرورة الضرري ضرورية لا كسبية ولا لزوم التسلسل ولم يثبت ضرري ولا نظري قط ومن اعظم شبه المنكرين لافادة التواتر العلم
 خبر النصارى واليهود فانهما متواتران مع القطع بكذبهما اما خبر النصارى فانهم زعموا ان اليهود قتلوا عيسى عليه السلام وصلبوه وهذا متواتر
 فيهم ونحن نقطع بان كذب لقوله تعالى وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم وذكر المفسرون في تفسيره وجوها احدها انه دعا على بعض
 اليهود فمسخوا قرنه وخازروا فاجتمع اليهون على قتله فاخبروا الله تعالى انه يرفعهم الى السماء فقال لاصحابه ايكم يرضى بان يلقي عليه شبهة فيقتل
 ويصلب ويدخل الجنة فقام رجل فقتل وصلب ثانيها ان رجلا كان ينافي فخرج ليبدل عليه فوقع عليه شبهة فقتل ثالثها ان
 طيطانوس اليهودي دخل بيتا كان فيه عيسى عليه السلام ليقتله فلم يجد الا صخرة الى السماء فلما خرج القى عليه شبهة عيسى عليه السلام
 فاخذها اصحابه وهو يقول انا صاحبكم فلان وهم يقولون انت عيسى فقتلوه واما خبر اليهود فانهم نقلوا عن موسى عليه السلام انه قال
 تمسكوا بالسبت ما دام امت السموات والارض وهو تصريح بان دينه ابدى غير منسوخ وزعموا انه متواتر ونحن نقطع بانه كذب لان شريعتنا
 ناسخة لكل شريعة فاجاب الشارح عنهما بقوله واما خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام قيل معناه اخبار اليهود للنصارى على ان
 الاضافة الى المفعول ليطابق ما في التلويح من لفظ اليهود بدل النصارى واورد عليه انه لا يصح عطف اليهود على النصارى في جواب
 بتقدير لفظ الخبر في قوله واليهود وكذا تكلف والحق ان بعض النصارى متفقون مع اليهود في الاخبار بقتله كما يدل عليه سجعهم
 في صلب وايضا من ابايم العيد للنصارى عيد الصليب وزعموا ان بعض ملوكهم قدم بيت المقدس يطلب الخشب التي صلب

عليها عيسى عليه السلام فجمع خشبات كثيرة كانت هناك فوضعها على الميت واحدة بعد واحدة فصارت الميت حيا باصداها فاخذها و
اتخذ اليوم عيداً وخبر اليه يهود بتابذ دين موسى عليه السلام فتواتره **هينوع** لما يحمل فلان مصداق التواتر حصول اليقين ولم
يحصل ولنا فيه نظرك ان نفي الحصول لنا لا يفيد اذ الخبر يتواتر عند قوم لا عند قوم وللخصم ممنوع واما مفصلاً فالجواب عن خبر
النصارى بوجه واحد انه منقول عن اربعة منهم وليس هذا عند التواتر وقيل نقل عن اليهود الذين دخلوا بيت عيسى عليه
السلام وكانوا سبعة اوستة فهم مع قتلهم لا يبعد اتفاقهم على الكذب واورد عليه ان تواتر الخبر بينهم بالصلب مما يعاينه الجمع
العظيم لحرص الناظرين على مشاهدة نحوه واجيب اولاً بان المصلوب بعد القتل لا يتأمل فيه عادة لنفرة الطباع عن المقتول
وثانياً بان الهيئة تتغير بعد القتل مع ان المصلوب على مسافة في الهواء فمما لا يتحقق المشاهدة اليقينية ودفع الجوابان بانهم
نقلوا انه صلب حيا وبقي بعد الصلب قبل الموت مدة طويلة وايضا كان الشبه من حين اخذوه لا بعد القتل والصلب و
الا لما قتلوا الوجه الثاني ان اجارهم كان عن شبهة لا عن حس لقوله تعالى لكن شبه لهم واورد عليه اولاً بانه لا شبهة باعتقادهم
بل انما اخبر عما شاهدوا ببصارهم وثانياً بانه لو صح الشبهة لارتفع الوثوق عن اجار الانبياء بحواران يكون رجل اخر تشبه بصورة
النبي واجيب عن الاول بما روي انهم ترددوا بعد القتل فقالوا الوجه وجه عيسى والبرن بدن صاحبنا وقالوا ان كان هذا
عيسى عليه السلام فابن صاحبنا وعن الثاني بان الشبهة كانت في عيسى متمثلة على مصالحو كونه درجة المقتول استدراج القائلين
الى الضلال الشديد فكانت جائزة واما في سائر الانبياء فنقل بحكمة البعثة فتكون من المحلات الوجه الثالث ما اختاره القاضي
حسين الميمني شارح هداية اثير المتكلمة وجماعة وهو ان عيسى عليه السلام قتل وصلب وعمره بوجه مستدلين بقوله
تعالى يعيسى اني متوفيك ورافعتك اتي واجابك عن قوله تعالى وما قتلوا وما صلبوا بانه مثل قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا
في سبيل الله امواتاً بل احياء وعن بعض المكاشفين انه راي حسين بن منصور الخلاج عيشي على الماء بعد ما صلب فقيل له
الست صلبت اليوم فقال ما قتلوا وما صلبوا ولكن شبه لهم وهذا الجواب قاطع للشبهة ولكن ينال لقول المفسرين اما استدلهم
فالجواب عنه ان التوفى هو القبض على الدنيا وقيل الكلام على القلب اي رافعتك ومتوفيك واما الجواب عن خبر اليهود ففيه
وجهان احدهما ان بخت نصر الملك المجوسي قتلهم حتى لم يبق منهم عند التواتر وذلك يوم خرب بيت المقدس واورد عليه
ان الامة المتفرقة شراً فادغر باستحليل استيصالهم والجواب عندي بان التفرق ممنوع لانه قصد حرهم وهذا يوجب اجتماعهم لئلا
الثاني ان هذا لم يتواتر ولكن اخترعه ابن الراوندي المتكلم الزنديق والقاه الى اليهود ويحتاج بها على المسلمين فان قيل اراد على المقام
الاول بالمعارضة خبر كل واحد لا يفيد الا الظن اورد عليه انه منقوض بخبر واحد للخلفاء الراشدين فانه يفيد اليقين البتة واجيب
بان قوله لا يفيد اليقين سائبة جزئية وهذا كاف للمعترض وعندي ان السؤال باطل غير محتاج الى هذا الجواب لما تقر في الاصول
ان خبر الواحد ظني من غير تفرقة بين الخلفاء وغيرهم وجاء عن عمر الخطاب ان لقي بآية الرجم فلم يكتبوها في القرآن حين جمع على عهد أبي بكر
انه كان واحداً فكشف المنازل ان علياً تخاكم مع يهودى الى شريح القاضي وشهد له الحسن بن علي رمولة تنبر فقال شريح لانه بدو

للمبر والبعد نفصى لليهودى باسم لما رأى من عدالة المسلمين وامثاله كثيرة نعم لا شك في ان خبر هؤلاء الاكابر يفيد ظناً قوياً وضم لظن
 الى الضن لا يوجب اليقين تارة لما لم يكن كل واحد من الاخبار مفيداً لليقين فكذلك مجموعها كما ان كل واحد من الزجر لما لم يكن ابيض احتمال
 كون الكل ابيض وايضاً عطف على قوله خبر كل واحد فهو معارضة ثانية جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب الجميع لانه اى المجموع
 نفس الاحاد قلنا انما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد فيجوز ان يكون خبر كل واحد ظنياً محتملاً للكذب والمجموع يقيناً لا
 يحتمل الكذب واورد عليه ان المدعى وجوب اليقين والجواب انما يعطى جوازاً لان رب سواه كان للتقليل او للتكثير تفيد جزئية الحكم
 والجبب بان المقصود من الجواب ابطال ما ادعاه المعارض من ان كل مجموع فهو مساوى الاحاد في الضعف فمنع كلية كان في ابطاله اما
 وجوب اليقين فانما ثبت بالضرورة لا بهذا الجواب كقوة الجبل المؤلف من الشعرات مع ضعف كل شعرة فان قيل معارضة للمقام الثانى
 الضرورى ان لا يقع فيها التفاوت بان يكون بعضها اخفى لا الخفاء ينافى البديهة ولا اختلاف اى لا يقع اختلاف العقلاء في اثبات
 الحكم الضرورى ونفيه والا كان ثبتاً عندنا لثاني محتاج الى النظر ونحن اى والحال اننا نجد العلم يكون الواحد نصف الاثنين اقوى من
 العلم بوجوه اسكندر فثبت التفاوت والتواتر قد انكر فادته العلم جملة من العقلاء فثبت الاختلاف كالسمنية بضم السين وفخر الميم و
 قد تسكن قوم من قدام عبدة الاصنام ينسبون الى سومات بلداً في الهند طولها مائة وست درجات وعرضها سبع عشرة درجة
 وهي معظم عند الهنود ويسافرون اليها مسافات بعيدة ويزعمون ان صنم سومات يتحرك للحركات الاختيارية وان من زائرهم يتنازع
 مرجحاً الا في قالب بشراً ليشيخ مصلح الدين السعدى الشيرازى في كسر صنم قصة طيحة وقيل منسوبون الى صنم لهم يسمى بمن البراهمة
 قوم من رؤساء كفار الهند منسوبون الى رئيس لهم يقال له برمن وقيل برهام وقيل هو اسم صنم نسبوا اليه قلنا هذا اى عدم
 وقوع التفاوت والاختلاف في الضرورى ممنوع بل قد يتفاوت انواع الضرورى لا من حيث خفاء الحكم فنفس حتى ينافى البديهة
 بل بواسطة التفاوت في الالف بالفقه والكسر عادت كفرن يميز والالفة بالضم اشتهر في هذا المعنى والعادة والممارسة والاستعمال
 والخطار بالبال بالحاء المعجمة والطاء المملة التصو والبال القلب يريد ان قد يكون الحكم الضرورى مما لم يالف به العاقل فيجد الاذعان
 به اقل من الاذعان بالمالوت اذ لا شك ان طبع الانسان لا يسارع في قبول غير المألوفات كسارعة في قبول للمألوفات اما بعد الالف
 فيجد الاحكام الضرورية كلها على السواء وتصورات اطراف الاحكام اى المحكوم والمحكوم عليه يريد ان قد يكون الطرفان في الحكم البديهي
 ضرورى بين نحو الواحد نصف الاثنين وقد يكونان نظريين نحو الواجب الوجود ليس بعرض فيجد الحكم في الاول اوضح منه في الثانى من حيث
 تصور اطراف اما بعد تصور فالتفاوت في نفس الحكم وقد يختلف فيه مكاررة هي المنازعة سبلاً حق طلباً للعلو والكبر وقال بعضهم
 منازعة في مسألة عملية لا لزوم للنصم واطراف الفضل وعناداً بالكسر هو انكار حق النصم للعداوة وقيل لمنازعة في العلم مع عدم العلم بكلام
 صاحبه دفناً لا لزوم للنصم كالسوطانية اى كاختلافهم في جميع الضروريات يريد ان اختلاف المكابر والمعاندين لا يضر
 في بطلان الحكم ولا بطلت البدييات كلها التشكيك السوطانية فيها وانكارهم مع ان تشكيكهم غير مضر لاجمافاً واعلم ان للحقائين المتواتر
 شكوك كثيرة نذكرها لتحديد الاذعان والجواب عن الكل واحد هو ان التشكيك في الضرورى غير مجموع الاول ان التواتر ممنوع عادة لانه

اربعة عشر نكباها اربعة النواة والانجيل والزبور والفرقان والباقية تسمى بالصف فعله ادم عشر صحائف وعلى شيت خمسون
 وعلى اديس ثلاثون وعلى ابراهيم عشر روى ان الرسل ثلاثمائة وثلاثة عشر قال بعضهم يشترط في الرسول شرع جديدا
 بخلاف النبي فيحيى ان يكون داعيا الى شرع نبي اخر كيو شمع كان يدعو الى شرعية موسى عليه السلام واعترض عليه بان اسماعيل
 رسول كما في القرآن وكان على شرع ابراهيم وقيل الرسول من ياتي به الملك والنبي يحيى ان ياتي به الوحي بوجـ اخر من الهام او منام
 ثم ان ثبت ان النبي عام وجب ان يكون الرسول في كلام المصنف بمعنى من ارسل الله سبحانه سواء كان نبيا او مرسل او يكون
 مجازا مرسل من باب ذكر الخاص ارادة العام والا لزم ان يكون خبر غير المرسل تماما كما من الخبر الصادق والمعجزة التأمل وتأويل
 الآية اولها لغة او النقل من الوصفية الى الاسمية امر اى شى خارق اعـ مخالف للعادة اى العادة الالهية قال الاشاعرة كل فعل
 تكرر صدوره عن الحق سبحانه حتى صار ما لوفنا عند الطبائع قيل هو جارى على العادة وكل فعل لم يتكرر كذلك فهو خارق للعادة
 تصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله اى اراد الحق سبحانه بذلك او اراد صاحب المعجزة والاول اظهر وخرج به الكرامة
 والاستدراج والاهانة والسجود واعترض على الحد بان يحسم مدعى النبوة بلاحق يدخل فيه واجيب اولا بان التحول ليس بخارق وان
 ذكره في الخوارق مجازا او تغليباً للتوقف على اسباب مخصوصة كلما باشرها احد صد عنه الفعل الغريب فهو امر مادي اقلت فكذلك
 الكرامة تصد عن كل من باشر الولاية معرانه خارق اجماعا قلت ظهور الكرامة ليس من لوازم الولى ولا في استطاعة كل ما اراد بل
 كل من باشر المجاهدات لظهور الخوارق لم يبلغ الولاية ولم يظهر عنه الكرامة الثانية لان لم ان سحر المتنبي قصد به ظهور صدقه لان
 ظهور الصدق متفرع على وجوه الصدق ثالثها ان ظهور الخارق عن المتنبي يمنع بحكم العادة الالهية غير اقـ بالاستقراء بل افادة
 الاشعري واصحابه انه محال غير مقدّر ربه تعالى وان لم نطلع على وجه استحالة وتتمام البحث سيحى في النبوة ان شاء الله تعالى وهو
 اى خبر الرسول يوجب العلم الاستدلال الى اى الحاصل بالاستدلال قيل فلا يكون العلم حاصل بالخير واجيب بان الاستدلال بالخبر
 موقوف على الخبر فالخبر هو الاصل في افادة العلم اقول يريد عليه ان الخبر المقرون بالقرآن كذلك معان المحققين كالشارع عده هما
 يفيد العلم ويمكن الجواب اولا بان المصنف بعد لم يرض بافادته العلم وثانيا بان القرآن قد تفيد العلم او الظن بلا خبر كما اذ ابصرت
 مريضا في دار ثم سمعت البكاء والنوح فابصرت النساء يلطن للحداد والكفن والحنوط حاضر بخلاف خبر الرسول فانه لا يمكن كسب
 مدلوله بدين الخبر اى النظر في الدليل تفسير الاستدلال وهو اى الدليل في مصطلح الاصوليين الذي يمكن التوصل الى
 الوصول واختار صيغة التكلف لاشتمال الاستدلال على الكلفة والكفى بالامكان اما اول فلان الوصول بالفعل غير معتبر في كون
 الدليل دليلا فان الرمان او التفاح مثلا دليل على مبدئه وان لم ينظر في ذلك احد واما ثانيا فلان الاشاعرة على ان حصول العلم
 بعد النظر الصحيح ليس بضروري بل بطريق جرى العادة ثم انه يجوز ان يكون الامكان خاصا او عاما لكن الاول بالثاني انسب و
 الثاني بالاول بصحيح النظرية اى بالنظر الصحيح وهذا اضافة للصفة الى الموصوف عند الكوفيين والليثيان عند البصريين اى بصحيح
 من النظر وهو ما اشتمل على شرائط الاتصال على ما فصل في باب القياس من شرائط انتاج الاشكال وقيد بـ لان النظر الفاسد

لا يوصل وهل يستلزم للجهل نفيه ثلثة مذاهب قال الامام الرازي نعم لان من رأى العالم قد يما او صله النظر الى استغنائه عن الصانع وقال الجمهور لا والا لكان نظر المحقق وشبهه للبطل موجبا للجهل وقيل ان كان الفساد من المادّة فقط استلزم للجهل كالمثال الذي ذكره الامام والا فلا كالضرب الغير المنتجة من الاشكال كالموجبتين من الشكل الثاني فانها لا توجب علما لاصوابا ولا خطأ الى العلم بطلب خبري تبيد بالخبري احترازاً عن القول الشارح ويخرج من التعريف ما سوى البرهان من الخطابة و للجدل والشعر لان الظن ليس علما في اصطلاح المتكلمين وقيل في اصطلاح المنطقيين قول مؤلف من قضاي استلزم ذلك المؤلف قال المدقق لم يرجع الضمير الى القضايا لان للصورة التأليفية من تقديم مقدمة وناخير اخرى وخلاف الاستلزام لذاته قوله اخرى وهذا الاستلزام واجب عند الفلاسفة لان النظر يوجب للذهن استدلالا ما للعلم بالنتيجة والاستدلال التام يوجب القضا من عالم العقول بلا تخلف والا لكان الفيضان موقفا وتركه اخرى ترجيحاً بلا مرجح وقال الاشاعرة مادي بمعنى ان العادة الالهية جوت بخلق العلم بعد النظر الصحيح مع جواز التخلف لان الصانع مختار المختار لا يحتاج الى مرجح عندهم وقال المعتزلة توليدي وهو ان يوجب فعل اختياري فعلا غير اختياري كاجاب تحريك اليد تحريك المفتاح واختار الامام الرازي بطريق الوجوب العقلي كوجوب الزوجية للاثنين لان من تعقل ان العالم متغير وكل متغير حادث استحالة ان لا يتعقل ان العالم حادث بالضرورة قال الغزالي هو مذهب اكثر اصحابنا ويحكى عن القاضي ابى بكر واما المومنين ثم ان ظاهر التعريف يشتمل البرهان وغيره كما هو المشهور في المنطق ولكن السيد السند ذكر في حواشي العنصرى انه لا استلزام بين الظن وما يوجب بل لا انتقال اتفاق واورده على التعريف القضايا التي يحدث منها النتيجة بلا نظرد فعبان المراد الاستلزام النظري وعندى ان الاستلزام ليس لذاته ولذا قد يحدث عاقل دون عاقل فعلى التعريف الاول لدليل على وجوب الصانع هو العالم لا قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع اذ لا معنى للنظرى في القياس المركب بالترتيب لصحح بل هو عين النظر الموصل الى العلم بالفعل وهما بحث وهوان في قولهم بصحح النظرى وجمان احدهما ان يراد النظر في احواله بان ينظر في تغير العالم فيجعل وسطا بين العالم والحدث فيترتب مقدمتان ثابتهما ان يراد النظرى في نفسه وفي احواله فعلى الاول لا يكون الدليل الا مفردا كالعالم ويصح للحصر المستفاد من قول الشارح هو العالم لكن يلزم مخالفة الجمهور فانهم قسموا الدليل الى مفرد ومركب من مقدمات غير مرتبة محتاجة الى النظر في ترتيبها وعلى الثاني لا يلزم مخالفة الجمهور لان ما ينظر في احواله مفرد وفي نفسه مركب لكن لا يصح للحصر في كلام الشارح والجواب اختيار الثاني وان الحصر اضافى بالقياس الى القياس المرتب وعلى التعريف الثاني قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع ولا يخفى انه لا يثبتى على تخالف الاشاعرة والمكافى في هذا التعريف امر شرعى بل هو تخالف اصطلاحى ولذا نجد كثيرا من اصحابنا يختارون التعريف الثاني واما قولهم الدليل هو الذى يلزم من العلم به العلم بثنى اخر وهو مذکور في كتب المنطق وعامة هؤلاء ذكرنا ان المراد بالعلم ما هو اعم من اليقين والظن كما هو مصطلحهم ولكن بعض المحققين يخصون باليقين كما هو مصطلح الكلاميين وفي التعريف اباحت احدها ان يتناول الحد المستلزم لتصور الحد والملزوم المستلزم لتصور لازم البين كالاشئين للزوجية آجيب بان المراد بالعلم التصديق ودفع بانه لو صح لا يمكن تصحيح كل تعريف بتخصيص العام وعكسه

ويرد بان لا يخص عاماً بل فحمل المشترك على احد معانيه بالقرينة الحالية وهي ان الكلام في الموصل التصديقي ومثله غير خزين تانيها انه يتناول
 القضية المستلزمة بعكسها اجيب بانها تستلزم عكسها في الواقع لا في العلم ولذا نعقلها مع الفعلة عن عكسها ثالثها ان العلم بالنتيجة يستلزم
 بالمقدمتين اللتين انتجاها اجيب بان الاول لازم للثاني لا من الثاني رابعها اننا نرى رجلاً يقاوم الاسد فتحكم اولا بان مقتاوم
 الاسد ثم يلزم منه العلم بان شجاع فيدخل في التعريف اجيب بان قياس محذوف الكبرى اي كل من يقاوم الاسد شجاع خامسها انه
 لا يتناول ما عدل الشكل الاول اذ لا لزوم فيها مع انهم يسمون ادليلاً اجيب اولا بان سائر الاشكال تسمى ادلة من حيث مجموعها الى
 الاول واشتمالها عليها بالقوة وثانياً بان عدم الاستلزام فيها بعد تكميل شرائط النظر غير مسلم فبالثاني ارفق لاشتراكها في اعتبار
 اللزوم اما الاول فاعتبر فيه الامكان ولا شك ان الامكان لا يستلزم اللزوم وفي صيغة التفضيل اشارة الى انه يمكن توفيقه
 بالاول قيل وهذا بان يراد باللزوم اللزوم بشرط النظر الدليل المفرد بهذا الشرط يخرج من حد الامكان الى حد اللزوم واورد
 عليه ان التعريف الاول غير شامل للمقدمات على ما قررنا في التاخر بقوله هو العالم وهذا التعريف شامل لها فلا توافق اجيب
 بان الاول شامل للمفرد والمركب فالحصر في قول هو العالم اضافي وثانياً بان المراد هو اللزوم بشرط النظر في احواله ثور حرج الى
 اثبات قول المصنف يوجب العلم الاستدلال في مقال ولما اكونه اي خبر الرسول موجباً للعلم فللقطع بان من اظهر الله تعالى
 المعجزة على يد اى من جانبه تصديقاً في دعوى الرسالة والدليل على تصديقه الله تعالى علم حدى يحصل من وقوع الخارق
 موافقاً للدعوى عند التحول واما مدعى لاوهيته فالبدعيته قاطعة بكذبه فخارق لا يفيد العلم باز الله تعالى تصديق بل يفيد العلم بان
 الله تعالى استدججه لامتحان الخلق اولما اشار واما الكاذب في النبوة فلا يقع الخارق عنه الا محض الغش والغيواء فان مسيلة الكذاب عالى دعوى
 فمعى وجر في بير عذب فلم وبالحيلة فلا تخليط ولا اشتباه ولحمد لله على ذلك كازصاد قايماً اتى به من الاحكام الشرعية اذ المعجزة
 دليل قطعى على صدقه فلو جاز كذبه لزم بطلان الدليل القطعى وهو محال كذا قررناه ونبي بحث من وجهين الاول ان المعجزة قائما
 تدل على صدق الرسالة لا في كل حكم اجيب بان المعجزة تدل على ان من الانبياء ثم الادلة القاطعة على عصمتهم عن الذنوب تدل على عصمتهم
 عن الكذب وعندى فيه نظر اما اولا فلا زائدة العصمة عن غير الكذب عند الجمهور سمعية موقوفة على صدق الانبياء فبغير
 واما ثانياً فلان جمهور الاشاعرة لا يتضايقون في العصمة عن غير الكذب حتى جن بعضهم والكبيرة به هو الصغيرة عمد بل الجواب الصحيح
 بلا تكلف هو ان دعوى النبوة هي دعوى تبليغ الاحكام عز الله سبحانه اذ لا معنى للرسالة الا تبليغ الاحكام فالمعجزة دالة على
 الصدق في كل حكم شرعى وذكر بعض المحشين ان مراد التاخر بالاحكام الاخبار مطلقاً الثاني ان المعجزة انما تأتي في وقوع الكذب
 لا جوازها فان العلم الحاصل بما عادى والعلم العادى لا ينافى امكان النقيض فان جزمنا بان اسطوانة البيت لم تنقلب الا ان
 ياقوتنا لا ينافى امكانه اجيب بان هذا التقرير على مذهب الشيعى حيث قال خلق للمعجزة على يد الكاذب محال غير مقدّر الله تعالى يمكن
 عندنا ان يجاب بان مرادهم للجواز العادى وهذا اظهر واذا كان صادقا يقع العلم بضمونها اي الاحكام قطعاً واما كونه اى العلم الحاصل
 بخبر الرسول استدلالاً فلا يلتزم على الاستدلال واستحضار عطف تفسيري انه خبر من ثبت رسالته بالمعجزة وكل خبر هذا شأنه

اى كان خبر صاحب المعجزة فهو صادق ومضمونه واقع تفسير لكونه صادقا وفي هذا المقام بحثان الاول ادعى القاضي صلاح الدين
 الرسمى على كونه استدلالا لى ان خبر الرسول انما يحتاج الى ثبوت الى الاستدلال اذ لم يلاحظ كونه خبر الرسول فيحتمل يحتاج الى ان
 يقال هذا الخبر خبر الرسول خبر الرسول صدق اما اذا تصونا الخبر بوصفه خبر الرسول صاحب المعجزة فهو موجب العلم بالضرورة
 بلا ترتيب المقدمتين اللتين ذكرهما الشارح فخبر الرسول يوجب العلم الضروري بلا حاجة الى الاستدلال اجيب بان تصو الخبر بعنوان انه
 خبر الرسول يتوقف على العلم بكونه رسولا وهذا العلم استدلالى لتوقفه على اثبات ان ادعى الرسالة واظهر المعجزة وكل من فعل ذلك فهو
 رسول فصار العلم الحاصل بالخبر موقوفا على الاستدلال بالواسطة فهو استدلالى وفيه نظر لان نظرية تصو الموضوع لا ينافى بلاهة
 الحكم بل الجواب ان كلامنا هو في صدق الخبر من حيث هو خبر لا مقيدا بانه خبر الرسول وبلاهة الثاني لا ينافى نظرية الاول الا
 ترى ان ثبوت الحدث للعالم نظرى ولكن لو تصونا العالم بوصف الممكن فبدى كذا افادة المدقق الخيال البحث الثاني ذكر بعض
 المحشين ان حصول العلم بخبر الرسول موقوف على مقدمتين ملتين عند جميع العقلاء وهما ان تصديق الكاذب قبيح و
 تكذيب الصادق قبيح فلما ظهر الله المعجزة عن الكاذب كان قبيحا وتبليسا للحق بالباطل وهذا سفس وظم ولا يخفى انه لا يتم على
 مذهب الاشاعرة لانهم علموا لا يقبلون من الله شي بل انما يتم على رأى المعتزلة القائلين بالقيوم والحسن العقليين اللهم الا ان
 يقال ان بعض الماتريديين يوافقون المعتزلة في ذلك والعلم الثابت به اى بخبر الرسول يضاهى اى يشابه العلم الثابت بالضرورة
 كالحسوسات اى كالعالم بالمحسوسات والبداهيات والمتواترات يريد بالمضاهات انه من اقوى العلوم النظرية حتى كاد يخرق
 بالضرورات وقيل اراد انه علم يقينى وادعى على الاول ان المصنف لا يقول بالتفاوت في اليقين كما في بحث الايمان ويجاب بانه انكر زيادة
 ونقصا في التفاوت في القوة والضعف في الضرورات فضرورى وادعى على الثانى ان سائر النظريات كذلك فالتخصيص غير
 موجه يجاب عنه بانه قصد الرد على من جعل ظنيا وكان حقيقا بالاهتمام ببناء الشرع عليه في التيقن اى عدم احتمال النقيض و
 الثبات اى عدم احتمال الزوال بتشكيك التشكيك بكسر الكاف وهو لادى يورث الشبهة الباطلة لدفع الحق واعتراض عليه بان عدم
 احتمال النقيض يشتمل الثبات ايضا فذكر الثبات بعدا لغو قيل فالا حسن ان يفسر التيقن بالجزم المطابق للواقع سواء كان ثابتا
 او غير ثابت فيخرج بالتيقن الظن والمحمل وتقليد المجتهد المخطئ ثم يخرج بالثبات تقليد المقلد المصيب لقبول التشكيك اجيب
 بوجهين احدهما ان مواضع التاكيد ليحسن فيها التكرار وانما أكد دواعى من قال هذا العلم ظنى ثانيا ما ان المراد عدم الاحتمال في
 نفس الامر عند العلم لكن في الحال فقط فخرج الكل الا تقليد المقلد المصيب فخرج بقول والثبات لان معناه عدم الاحتمال في
 المال فهو اى العلم الحاصل بخبر الرسول علم بمعنى الاعتقاد المطابق للجزم الثابت ولا اى وان لم يتحقق الاوصاف الثلاثة لكان
 جهلا مركبا ان لم يطابق او ظنا ان لم يجزم او تقليدا ان لم يثبت فيحتمل لا يكون مضاهيا للضرورى في التيقن والثبات ان قلت
 ما مقصود الشارح من قوله فهو علم الى قوله تقليدا قلت ذكر ابيه وجهين الاول انه كوما قصد المصنف من قوله العلم الثابت
 ببيضا هو العلم الثابت بالضرورة وهو ان العلم الثابت بعلم بعض اليقين استدلال على ان مراد المصنف ذلك بقوله ولا لكان

جملاى ان لم يكن بمعنى الاعتقاد المذكور كان جملاى اوطنا فلا يصح فى الضرورى فى التيقن او تقليدا فلا يصح فيه فى الثبات و
 اعترض عليه ان العلم فى مصطلح المتكلمين يستعمل فى اليقين فقط نقول يجب العلم الاستدلالى كافى فى بيان كونه يقينيا ونقول العلم
 الثابت به الى اخره مستندك اجيب اول بيان استعمال العلم فى مطلق الادراك مشهور فنقصده فعر الوهم الناشى فى قول يوجب العلم
 الاستدلالى وثانيا بيان بعضهم انكر افادة خبر الرسول اليقين فارد تأكيد المراد عليهم الوجه الثانى ان العلم المذكور فى قوله اسباب العلم
 ثلثة كان يعنى اليقيني والظنى فارد الشارح ان يوضح ان هذا المعنى غير ادعاهنا بل العلم ههنا بمعنى اليقين واعتراض عليه اول بانه
 لا حاجة اليه اذ قد صرح فى قوله واسباب العلم ثلثة ان العلم لا يطلق الا على اليقيني واما ثانيا فلا نكاح الانسب ذكره عند قوله
 يوجب العلم لانه سبق واما ثالثا فلا للمناسبة ذكره متصلا بقوله والعلم الثابت واما رابعا فلا لالفاء تشعر بانه خلاصة ما قبله
 واما خامسا فلا انه يلفظ قوله والا لكان جملاى كذا افادة محقق المحدث قدس سره وههنا باحاث البحث الاول حكي عن جمهور الاشاعرة ان
 الدليل النقلى لا يفيد اليقين لانه يتوقف اوله على العلم بمعادى الالفاظ والتركيبات فى اللغة العربية وهى منقولة بالاحاد من نحو
 الاصمعي وسيبويه وعصمة رماها غير معلومة وثانيا على ارادة المخبر هذه المعانى وهذا يعلم بنفى التجو والنقل والاشتراك وتخصيص
 العام وثالثا على عدم النسخ ورابعا على عدم للمعارض العقلى فان النص للمعارض للعقل مألوف وهذه الامور ما يتعد القطع بها و
 الحق ما ذكره المصنف انه قد يفيد اليقين فان كثير من المعانى اللغوية وقواعد الصرف والنحو بلغت حد التواتر بحيث لم يبق شبهة
 كمعنى الارض والسما موصيغ الماضى والمضارع ودرع الفاعل ونصب المفعول فاذا انضم اليها قرآن مشاهير او منقولة حصل اليقين
 العادى الذى لا ينافيه التشكيكات ولذا تقطع بضمون الاخبار المتواترة كلها مع ان هذه الاحتمالات قائمة فيها بالبحث الثانى قال
 الامام الرازى وغيره الدليل النقلى قد يفيد اليقين فى الشرعيات اما فى العقلية فلا يعنى الاحتجاج به لان المراد بالشرعيات امور لا
 يمكن للعقل ان يحزم باحد طرفيها نفيها او اثباتها فلا معارض فيها من جانب العقل واما العقلية فيمكن للعقل بلحزم فيها باحد الطرفين
 فيجتملى ان يكون للنص معارض عقلى ومع الاحتمال لا يحزم وتوقف صاحب المواقف فى ذلك والحق انه قد يفيد القطع لان العلم للمدى
 لا يشكك الاحتمالات وقال بعض المحققين العلم بنفى المعارض حاصل عند القطع بان هذا المعنى مدلول الكلمات والتركيبات ان المخبر
 صاحب المعجزة اذ لا يجزى يقينان متضادان وادرج عليه ان حصول اليقين بالمخبر موقوف على العلم بنفى المعارض فانبات الثانى بالاول ودر
 واجيب بان حصول اليقين موقوف على انتفاء المعارض فنفسه لا على العلم بانتفاء البحث الثالث ذهب بعض المحققين الجامعين بين
 علم الشرع والعقل والتصوف ان الاستدلال العقلى فى الاكثر ضعيف ولا يخلص له عن شوب الوهيات بل قد يعسر الفرق بين البديهي
 والوهي فلا يعى بالبرهان الا معضوقا بكلام الشارع او بكشف الصوفى المتحقق باتباع النبي صلى الله عليه وسلم وحسبك دليلا على هذا
 خلاف العقلاء وتعارضهم فى الاستدلالات وايراد الشبهات حتى لا يستفيد الناظر فى كتبهم الا تحيرا وشكافا فان قيل هذا اى افادة خبر
 الرسول العلم اليقيني انما يكون فى المتواتر فقط واما اذا كان الحديث منقولا بالاحاد فلا يفيد الا الظن كما تقر فى اصول الفقه فيرجع خبر
 الرسول الى القسم الاول اى المتواتر فلا يكون تماما ثانيا مقابلا للمتواتر قلنا حاصله منع التصرفى قوله انما يكون فى المتواتر فقط الكلام اى

فولنا خبر الرسول يفيد اليقين فيما علم انه خبر الرسول بان سمع من في كسر الفاء اي الفم او تواتر عنه ذلك خبرا او غيره ذلك كالا لهما ان امكن لم
يجزم بتخلف العقلانية وحاصل الجواب ان المراد بخبر الرسول هو الخبر الذي ثبت انه خبره وليس هذا المثبت مختصا في التواتر في نفس الامر
لان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يسمعون من فيحصل لهم العلم اليقيني بان خبر الرسول بلا تواتر بالمشاهدة ولا يمكن ان يخلق الله سبحانه في
بعض الاشخاص طريقا اخر للعلم بذلك من غير مشاهدة ولا تواتر كالا لهما ام يصحح والمنام الصالح وادراك بلاغت الفاظ النبي صلى الله عليه وسلم
واسلوب كلامه كما ترى عن كثير من ائمة الحديث انهم كانوا يميزون الحديث الصحيح عن السقيم بذوقهم كما يعرف احدنا الشعر البليغ عن غير بالذات
وهذا العلم وان لم يكن حجة للغير لكنه قد يكون يقينا عند صاحب واما خبر الواحد المنقول عن النبي صلى الله عليه وسلم بالاحاد فانما لم يفيد العلم
لغيره من شدة في كونه خبر الرسول وهي ازالة احاد يجرى عليهم الغفلة والهوى الكذب فان قيل فاذا كان متواترا او مسموعا من في رسول الله
صلى الله عليه وسلم كان العلم للحاصل به ضروريا بالثبوت بالتواتر او المشاهدة كما هو حكم سائر المتواترات والحسيات لا استدلالا فلا يصح
قول المصنف يوجب العلم الاستدلال قلنا حاصل الجواب انك لم تفرق بين العلم بكونه خبر الرسول وبين العلم بصحة مضمونه فالضرورة
هو الاول والاستدلال هو الثاني والكلام في الاول العلم الضروري في المتواتر هو العلم بكونه خبر الرسول صلى الله عليه وسلم لان هذا
المعنى اي كونه خبره هو الذي تواتر الاخبار به اما صدق مضمونه فلم يحصل بتواتره لان صدق المضمون ليس من لوازم التواتر الا ترى ان معنى
ميلته النبوة متواترة مع كذب مضمونها والعلم الضروري في المسموع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم هو ادراك الالفاظ بحاسة السمع
وكونها عطف على ادراك كلام الرسول اما صدق مضمونه فلا يحصل بذلك فانا كثيرا ما نسمع الكلام الكاذب عن قائل بل المشاهدة والاستدلال
هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله في الواقع والمقصود بالبحث هو هذا العلم الاول مثلا قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من انكر
رواه الشافعي في الامم عن ابن عباس ورواه الترمذي والدارقطني من حديث عمر بن شعيب عن ابيه عن جده فروعا واخرج البيهقي عن ابن عباس
عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لو بطل الناس بدعواهم لادعى ناس ماء رجال واموالهم لكن البينة على المدعى واليمين على من انكر وهذا
الحديث من اعظم اصول الاسلام وعليه يدور فصل الحكماء وقال بعض المفسرين هو فصل الخطاب المذكور في قوله تعالى وايناه للحكمة
وفصل الخطاب علم بالتواتر ان خبر الرسول قال المدقق هذا مجرد فرض للتشليل ولا فهو حديث مشهور لا متواتر انتهى والمشهد ما يكون في
الاصل خبر احاد ثم يشتهر بين العلماء في اخذونه بالقبول واعتراض عليه بعضهم بان كلام الشارح هنا وفي شرح المقاصد صريح في انه
متواتر فلا يدفعه الا بقول من هو اوثق منه وعندى ان الحق مع المدقق قطعاً كما يظهر لنا ظروفاً لصناعة الحديث بل الحديث المتواتر القولي
قليل حتى ادعى بعضهم انحصاره في قوله عليه السلام من كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار وهو اي العلم بان هذا الحديث خبر الرسول
ضروري ثم علم منه اي من كونه خبر الرسول انه يجب ان يكون البينة على المدعى واليمين على من انكر وهو استدلال بان يقال هو خبر الرسول
وكل ما هو خبر الرسول فمضمون حق فهذا مضمون حق فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم قيد بذلك لان الخبر الصادق بدون هذا القيد
لا ينحصر في النوعين اجماعاً فان الكذب قد يصدق لا ينحصر في النوعين المتواتر والنبوي بل قد يكون خبر الله تعالى فان ما اخبر الله
تعالى به موسى عليه السلام على الطور ونينا محمد صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج فنادى بها العلم القطعي او خبر الملك لان ما اخبر به جبريل

الرسل كان يفيدهم اليقين او خبر اهل الاجماع هو اتفاق المجتهدين من ائمة النبي صلى الله عليه وآله وسلم على حكم وقد ثبت بالقرآن والحديث المتواتر
 ما اجمعوا عليه فهو حق والخبر المقرن بما يرفع احتمال الكذب اي خبر الواحد الذي كان مع قرآن عقلية دالة على صدقه كالخبر بقدم زيد
 عند تسارع قوم الدار استقبالا لونا قش بعضهم في هذا المثال وقال هذا لا يفيد اليقين وذكر بعضهم مثالا او خبر وهو الخبر برب زيد
 مع ازدحام الناس على بابه يكون والنساء سورات الوجه ناعحات عليه والتخت والكفن والخطوط حاضرات العقل يقطع بمن و اعلم ان
 الخبر المقرن محل خلاف العلماء فالجمهور على انه لا يفيد الا الظن القوي وذهب النظام من المعتزلة ثم اقام الحرميين وحجة الاسلام الى
 انه يفيد العلم وهو الظاهر من كلام الشارح واستدل المنكرون بوجه اولها ان القرآن التي يذكرها قد تنكشف عن باطل فربما يكون
 قد لحقت سكتة ثم تفل عنه او يمدد السلطان قتله فيحتمل على النجاة بذلك واذا اخبرت السامع بحديث السكتة او السلطان تشكك اليقين
 لا يقبل لتشكك آجيب بان القدر في قوته خاصة لا يقدر في القرآن كلها الثاني لو كانت القرآن هي المفيدة للعلم لم يكن يختلف العلم عن المتواتر
 لفقد القرآن وهذا الوجه يخفف جدا لان النظام يقول لقرآن قد يفيد العلم لانها هي المفيدة فقط ولو سلم فلا نسلم خلوه للمتواتر عن القرآن
 بل قوى لقرآن توفر المحبون الثالث لو وجب العلم عند خبر واحد لزم عند كل خبر واحد كما ان المتواتر لما اوجب العلم في موضع اوجبه
 في كل موضع وهذا ايضا يخفف لان النظام لا يجعل خبر الواحد مستقلا بل اقادة بل مع القرآن فحيث كملت لزم العلم عند وقال
 الامام الرازي في المحصول القرينة قد تفيد العلم الا ان القرآن لا تنفي ان عبارات بوصفها ومن استقر العرف عرف ان مستند اليقين
 في الاخبار ليست الا القرآن ثبت انما قال النظام حتى انتهى لمخصا ومهنا فروع على القول بالقرينة الاول ذهب الاستاذ ابو اسحاق
 الاسفرائني الى ان ما رواه البخاري ومسلم يعطي اليقين النظري وقال ابو الفضل بن طاهر كذا ما كان على شرطها وعندنا في نظر الثاني
 قال الامام ابو بكون في ذلك الخبر المشهور افا كان سالما عرض ضعف الشهادة والعلل لقاعدة افاد العلم النظري الثالث قال الامام ابن حجر
 العسقلاني في شرح الغيبة للحديث الذي يرويه حافظ متفق عن مثل اذ لم يكن غريبا افاد العلم النظري كالحديث الذي رواه احمد
 ابن حنبل ومحيي بن معين عن الشافعي والشافعي والليث بن سعد عن مالك قلنا حاصله ان الحصر يدين على عادة المشايخ من
 المسامحة وترك التدقيق المراد بالخبر الصادق المقسوم خبر يكون سبب العلم العامة للخلق فخرج خبر الله وخبر الملك لانه سبب العلم
 للانبيا فقط مجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن القرآن المفيدة لليقين بدلالة العقل فخرج الخبر المقرن كالخبر بقدم زيد لان العاقل
 يستدل بالقرينة على صدقه ولا يحصل العلم بصدقه بكونه خبرا خبر الله او خبر الملك انما يكون مفيدا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا
 وصل اليهم من جهة الرسول اذ العامة لا يسمعون كلام الله والملك فحكمه حكم خبر الرسول فلا يكون قسما اخر وخبر اهل الاجماع في حكم
 المتواتر على سبيل التجوز وذلك لان كل واحد منهما خبر قوم يحزم العقل بصدقهم ولكن هذا الجزم بدعي في المتواتر ونظري في
 الاجماع وقد يجاب عنه اي عن النقص بخبر الاجماع بانه لا يفيد بمجرد اى عجز كونه خبرا بل بالنظر في الادلة الدالة على كون الاجماع حجة
 حاصلة للجواب ان خبرهم غير داخل في المقسم اذ المقسم هو الخبر الذي يفيد العلم بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن الاستدلال بخبر اهل
 الاجماع ليس كذلك فلا يضر الحصر بخبر المقسم قلنا وكذلك خبر الرسول ولذا جعل استدلالنا دفع للجواب بان خبر الرسول

ايضا لا يفيد العلم بمجرد كونه خيرا بل لابد من الاستدلال بانه خبر صاحب العجزة ولذا قال المصنف هو يفيد العلم الاستدلال في كل وجه
 جوابكم اني ان يخرج خبر الرسول عن المقسم وهو باطل اجماعا هذا حاصل ما فهمه الشارح ولحق ان غرض المجيب ليس اخراج خبر الاجماع
 عن المقسم كما زعم الشارح بل غرضه ادراج هذا الخبر في خبر الرسول لان كون الاجماع حجة انما علم بالقرآن والحديث وهذا الجواب في غاية
 الجودة واحسن من جواب الشارح بمراتب واما العقل في اللغة القيد يقال عقلت البعير قيدته ثم نقل الى معان والمراد ههنا
 ادراكه بمتازب الانسان عن البهائم وذلك لانه كالقيد عن ارتكاب القبائح وهو قوة القوة كيفية في الشيء يكون مبدء لفعل و
 تأثيره وقد يطلق على كيفية تكون مبدء الانفعال والتأثير وهو المراد ههنا للنفس اراد بالنفس ما يسمى بالروح في عرف الشرع والعامة
 والمحققون على انه المشار اليه باننا فعلت وانه العاقل والكف وهذا البذر الذي اختلف في ماهيته فقال بعض اهل الشرع (يعرفها
 الاطلاق سبحانه وقال الحكماء والصوفية والامام الغزالي جوهر مجرد ليس حلا في البدن بل متعلق به تعلق التدبير والتصرف وقال
 النظام احدا كابر المعتزلة جسم لطيف حال في البدن ثم ارتضى جمهور اهل الشرع هذا المذهب فهو المعتمد عند المتأخرين من الاشاعرة
 بها تستعد للعلوم الاستعداد تيارشدين وفي الاصطلاح كون الشيء قابلا لتأثير الغيرية والاستعداد على مراتب بعيدة ومتوسطة
 وقريبة اي بتلك القوة تستعد الروح لحصول العلوم المفارقة من المبدء الاعلى فيها ضرورة او كسبية والادراكات قيل عطف تفسيره
 قيل اراد ادراك الخواص وفيه ان حاصل للبهائم ايضا وعندي انه اراد بالعلوم ما هو يقيني كما هو مصطلح المتكلمين وبالادراكات
 ما يعم اليقيني والظني ثم اعلم ان هذه القوة حاصلة للنفس من مبدء الفطرة لكن حصول العلم فيها بالفعل موقوف على كمالها الموقوف
 على تكامل البدن وحاصل هذه القوة اربعة اسماء بحسب اربع مراتب فالمرتبة الاولى القابلية المحضة كما في الاطفال وتسمى لعقل
 الهيولاني تشبها لها بالهيولي والمرتبة الثانية ادراك المتصورات والقضايا الضرورية وتسمى العقل بالملكة لحصول ملكة الانتقال من
 العلم بالقوة الى العلم بالفعل والمرتبة الثالثة حصول ملكة استنباط النظريات من الضرريات وتسمى العقل بالفعل والمرتبة الرابعة
 حصول المعقولات عند النفس ويسمى العقل المستفاد وهو كمال العلم وهل يحصل هذه المرتبة بالنسبة الى جميع العقولات في دار
 الدنيا قيل لا والصحيح ان لا يعبد في الانبياء وكل اتباعهم وقد تجعل هذا الاسماء والمرتبات للنفس من حيث استعدادها وقد تجعل
 للعلم وقد تعتبر بالنسبة الى كل نظري ملحوظة فاحفظ ولا تحبط وهو للعقبت بتشديد الياء اي المراد يريد ان حاصل التعريفين واحد
 بقولهم وهذا القول للحارث بن اسد المحاسبى احدا كبار الصوفية ومختار الامام الرازي غريزة الغريزة كل صفة وضعت في موصوفها
 من اول الفطرة بمعنى مفعول من الغربا الغين المجهة فالرأى الملهة فالمجهة وهو ادخال الشيء في الشيء بحيث يستحكم في عقل غرنت الروح
 في الارض يتبعها اي يلزمها العلم بالضرريات الباردة داخلية على مفعول العلم ونسرها بوجوب الواجبات وامتناع الممتنعات وامكان
 الممكنات والمراد جنس الضرري فان العاقل قد يخلو عن بعض الضرريات لان من فقد الحس والوجدان لم يحصل له التصور والتصديق
 الضرريان بمد كانهما كالاكمل والغنين لا يتصور ان ماهية الالوان ولذا قالوا ولا يصدران بوجوه تصديق الحس والوجدان بل
 قد تخلوا عن البدني الذي هو اقوى الضرريات لعدم تصورها في القضية نحو الممكن محتاج الى الواجب عند سلامة الالوان

هي الحواس الظاهرة والباطنة وقيد سلامتها لان العلم لا يلزم العقل بدون سلامتها فان النائم عاقل ولا علم له لتعطل حواسه ^{الظاهرة} لا يخلو عن هذه الغريزة ولكن لا علم له لضعف حواسه وهما بحثان البحث الاول ان قلت كيف يكون حاصل التعريفين واحدا وقد اطلق العلم في الاول وخص بالضرريات في الثاني قلت المعتبر في التعريف الاول هو الاستعداد وفي الثاني الحصول بالفعل ولا شك ان حصول الضرريات بالفعل يستلزم الاستعداد لاكتساب النظريات وقد يجاب بان المصطف محذوف اي والنظريات اوبان الباء الاستعانة اي يتبعها علم للنظريات باستعانة الضرريات وكلاهما تخلف البحث الثاني لا يخفى ان العقل بمذنب التعريفين على ما ذكرناهما غير العقل الذي يتعلق به تكليف الشارع وان اردنا تطبيق التعريفين عليه قلنا المراد بالاستعداد هو الاستعداد القريب التام وبالعريضة الطبيعة المستحكمة لا الموضوعية من اوله لفظة وان كان المشهور هو المعنى الثاني فافهم وقيل جوهر يدرك به الغائبات اي غائب عن الحواس من الجواهر الغراض والمفهرجات وينبغي رادة النظريات منها خاصة بالوسائط اي الدلائل والحسومات بالمشاهدة والعقل بهذا التعريف عين النفس الناطقة ولكن اصطلاحه غير معروف ولذا قال قيل ارعين الجوهر الذي يفيض القوة العاقلة على النفوس بما يستعمل ولكنه غير مراد هنا فلذا قال قيل ان العلم ان العقل يطلق على معان كثيرة متخالفة ومتقاربة نريد ان نذكرها في ابحات حفظ الناظر عن الخطب البحث الاول فيما يسمى بالعقل و هي امور فاحدا ما يزعمه الفلاسفة من العقول العشرة وهي جواهر قديمة مجردة مؤثرة في المصنوعات باذن خالقها غير متعلقة بحجم وزعمائها اول ما صدر عن الواجب وانها كالكالات له في ايجاد غيرها وانها الملائكة المقربون وان عاشرها المسمى بالعقل الفعال هو جبريل المدبر لعالم العناصر وثانيها ما اثبت علماء الاصول الخفية بما دراهم الزهر وهو جبري جسماني ثم اني حلات اول مخلوقات الله سبحانه مستدلين بحديث اول ما خلق الله العقل وثالثها النفس الناطقة ورابعها معنى يمازى به الانسان عن الالهائم وقد ذكرنا تعريفات كثيرة متقاربة فلها قوة يصير بها النفس مستعدة للعلوم ومنها استعداد النفس للعلوم واراد بالاستعداد ما يعم القريب والبعيد فالعقل بمذنب المعنيين حاصل في الصبي والمجنون لا الالهائم ومنها غريزة يلزمها العلم بالضرريات ومنها قوة يقدر بها النفس على تحصيل العلوم ضرورية او نظرية ومنها قوة يكسب بها النفس النظريات من الضرريات ومنها العلم بالضرريات ومنها قوة فارقة بين ما يستحسن ويستقبح في العرف والعقل بهذه المعاني ليس بحاصل في المجنون ولا في الصبي غير المميز ومنها ملكة تحصل من تجارب الوقائع فيستنبط منها ما هو الحق ويعرف عواقب الامور وهو العقل المعاشي المستكمل في الهرم وبالجملة فاصطلاحاتهم في العقل اكثر من هذا ولكنها متقاربة لا يكثر التفاوت بينها واختلف في ان العقل الذي عليه التكليف اي معنى من هذه المعاني الثمانية فقول الاولان بشرط كمالهما وقيل الرابع وقيل الخامس وقيل السابع وانت تعلم ان حاصل الكل واحد او الواحد ثم انما تدرك الشارع التكليف بالبلغ لان الادراك يزاد شيئا فشيئا من حين الصبي او يبقوا في حوالى هذا السن والوصول الى حد قوه مما يتعد معرفة نقد الشارع بالبلغ له مهلة معرفة البحث الثاني ذهب الحكماء الى ان العقل الانساني من فيض العقل الفعال على النفس الانسانية فان هذا العقل يجعل النفس قابلة لادراك العلوم وفيفيض العلوم عليها فهي للنفس كالشمس للبصر في الرؤية وهذا هو مذهب علماء ما وراء النهر بلا فرق الا انهم يثبتون عقلا واحدا جسمانيا حادثا بخلاف الحكماء والعقول عندهم عشرة مجردة تدمية وقال بعض المحققين هذا الفيض يتفاوت في افراد الانسان بل في شخص واحد بحسب

قرب المزاج من الاعتدال وبعدة وبحسب مغزلسن وكبره وبحسب ممارسة العلوم وتركها والسبب في ذلك ان كلما كان البدن اعدل اكل
 والحواس اقوى كان فيض النفس عليه اكثر لكثرة الاستعداد وان النفس كلما كسبت العلم زادت تناسباً بالعقل الفياض اكثر الفياض
 عليهم وهذا الامر عادي عندنا معشر الاشاعرة والله سبحانه قادر على ان يخص من شاء بما شاء البحث الثالث اختلف في محل العقل و
 النصوص والآلة على انه القلب كقول تعالى فتكون لهم قلوب يعقلون بما ينسب الى الامام الضعيف ان محل الدماغ لان الضربة اذا
 اصابته الرأس ذهب العقل ويمكن التطبيق بان كسب العلم القوي الدماغية ومستقرة القلب وذهب للحكماء الى ان محل الادراكات
 الجزئية هي الحواس الظاهرة او الباطنة ومدلك الكليات هو العقل القائم بالنفس الناطقة المجردة ويرافقهم كلام الامام حجة الاسلام
 الغزالي في كلامه ان القلب يطلق على المصفة الصورية وعلى النفس الناطقة والمراد به في تلك النصوص هي النفس والله اعلم فهو
 سبب للعلم ايضا كالحواس والخبر صريح بذلك اي بكونه سبباً في العلم بما هو معلوم ما سبق لما نيه من خلاف السمنية بضمهم ففتح قوم من كفارة
 الهند منسوبون الى بلدة سوت زعموا انه لا طريق الى العلم الا بالحس والملاحظة قوم من العجم ظاهرهم الرنض وباطنهم الكفر بمفصولهم
 ابطال الاسلام قالوا لا بديل الى العلم الا بالرجوع الى العلم الذي ياخذ العلم عن الحق سبحانه وهو الامام المعصوم المخفي وزعموا انه
 ليس المراد من الصلوة والصوم ما يفعله اهل السنة وكذا تفسير سائر النصوص بل لها معان اخرا لا يعرفها الا الامام في جميع النظريات
 فنظر العقل لا يفيد علماً عندهم في شئ ومن خلاف بعض الفلاسفة وهم المهندسون في الاهليات قالوا العقل يفيد العلم في الفنون
 الرياضية من الهندسة والحساب والمساخة والرصد ونحوها لا تعلم منتظمة على نظام يقيني لا في الاهليات بعد ها عن العلم فقا
 الامر فيها الظن والاخذ بما يليق بالعظمة والجلال وذكر بعض المحققين انهم انكروا لاداة في الطبيعات ايضا وهو المذكور في شرح المقاصد و
 ما ذكره هنا موافقاً لشرح المواثف حاصل كلام الشارح ان المسئلة كانت معتزلة الافكار فكانت حرة بالتاكيد ولم يكن باس في التكرار
 وكذلك قوله في الخبر يجب العلم الاستدلال لم يعتد بالخالف في الحواس لانكاره ما هو اظهر من الشمس فلم يؤكد فيها استند السمنية
 بوجه احد ها ان العلم بازال الاعتقاد الحاصل بعد النظر حق ان كان ضروريا لم يظهر خطأه ولكن انزى المذهب تنقل وان كان
 نظراً بالزم التسلسل لاحتياجه الى نظري اخر اجيب بان ما ظهر خطأه لا يكون نظراً صحيحاً والكلام في صحيحه الثاني
 المقدمتان لا تجتمعان في الذهن معاً لان العقل لا يتوجه الى حكيم في اثن واحد والمقدمتان واحدة لا تنتج اجيب اولاً بان عدم الاجتماع
 ممنوع ولذا نحكم بالتلازم بين طرفي الشرطية وثانياً بان التوجه غير العلم والمقدمتان تجتمعان في العلم وان لم تجتمعا في التوجه الثالث
 الجزم بان العلم الحاصل بعد النظر حق يكون موقفاً على العلم بعدم النظر المعارض له وهو ليس ضرورياً وان لم يقع نظراً معارضاً لنظر
 ولا نظراً او لا تسلسل اجيب بان النظر الصحيح يفيد القطع بعدم المعارض كما يفيد العلم بصدق النتيجة الرابع ان المطلوب ان
 كان معلوماً فطلبه تحصيل الحاصل وان كان مجهولاً لم نعرف بعد الحصول انه هو اجيب بانه معلوم من وجه ومجهول من وجه
 فيطلب الثاني ويعرف بالاول واستدل الملاحدة بوجهين أحدهما اننا نرى العقلاء مختلفين في عقائدهم اختلافاً عظيماً ولو كفى العقل
 لم يكن خلاف اجيب بان الخلاف من الانظار الفاسدة ثانياً ما ان العقلاء يحتاجون في العلوم الضعيفة كالصرف والنحو الى العلم فكيف

في العلوم العقلية الصعبة آجيب بأنه يفيد الصعوبة لا الامتناع واستدل المهندسون بتوجيه أحدهما أن ذات الحق سبحانه غير متصورة والتصديقات فرع تصورات أطراف آجيب بأن التصور بوجه ما يكفي ثانيهما أن اقرب الأشياء إلى الإنسان نفس واختلوا فيها اختلافا فاحشا فتقيل مجرد وقيل جسم حال في البدن وقيل الدم وقيل النفس إلى غير ذلك حتى قيل لا يعلم إلا الله تعالى فكيف يعرف بعد الأشياء آجيب بأن هذا يدل على الصعوبة ونحن نسلمها وقوله بناء على كثرة الاختلاف وكثرة تناقض الألفاظ أي الأفكار علة لخلاف الكل على ما هو الظاهر أي لو كان العقل سببا للعلم في النظريات لم يقع فيها اختلاف العقلاء لكن اختلاف العقلاء كثير فقل العالم قديم وقيل حادث وقيل الهوى ثابتة والجزء باطل وقيل بالعكس إلى غير ذلك فعلم أن العقل غير مفيد فيها وذكر المدقق أنه علة لخلاف بعض الفلاسفة لا للسمنية لأن دعوتهم تعم الرياضيات وغيرها وليس في الرياضيات كثرة اختلاف الدليل لا يكون مثبتا لدعوتهم وعندنا في نظرا ما إذا فلان توجب شبهات الخصم تجميع ضائع وأما ثانيا فلا بد من السمنية أن يكون نوع العلم النظري محل كثرة خلاف ولا ينافي قلت لخلاف إذا عدمنا في بعض أقسامه والجواب أن ذلك أي كثرة الاختلاف التناقض لفساد النظر من بعض النظر فلا ينافي كون النظر الصحيح من العقل مفيدا للعلم نعم دل كثرة الاختلاف على أن التمايز بين الصحيح والفساد صعب لكن صعوبته لا توجب عدم أفادة النظر الصحيح ثم ذكر جوابا ثانيا على طريق النقض الإجمالي بقوله على أن ما ذكرتم من أن كثرة الاختلاف تدل على عدم أفادة النظر استدلال بنظر العقل فيه إثبات ما نفيتم فيتناقض أي ثبت التناقض بين مدعاكم ودليلكم وهذا كقولهم يدور ويتسلسل أي ثبت الدور والتسلسل ولا يخفى أن هذا الكلام يدل على الاستدلال غير مخصوص بالمهندسين ومن خصصهم قال في إثبات التناقض أن ثبت عدم المعلومات الذاتية تعالى من قبل المنظر في الالهيات بقي هنا بحث وهو أن الإمام الرازي قال لا نزاع في أن الظن يفيد الظن وإنما النزاع في أفادته اليقين ولعلمهم يدعون في هذه المسئلة الظن لا اليقين فان زعموا في جواب الجهم أنه أي ما قال السمنية وإشباههم معارضة للفساد وهو قول الجهم في النظر يفيد العلم بالضرورة بالفساد وهو قول السمنية أن كثرة الخلاف يطلان النظر والمخلص أن يقولوا لا بد من أن ما ذكرنا استدلال ونظير هو دفع قولكم الفاسد بهذا الفاسد ومثله وقع في كلام الناظرين لا لزوم الخصم قلنا لا يخلو أمانا أن يفيد ما ذكرتم شيئا من العلم فلا يكون فاسدا ولا يفيد فلا يكون معارضة لأن المعارضة إثبات ما انكراه الخصم فما لا يفيد الإثبات لا يكون معارضة وأورد عليه أن سادته في نفسه لا ينافي كونه ملزما للخصم فان قيل هذه شبهة مشهورة وأوردوها المنكرون للنظر كون النظر مفيدا للعلم اختلفوا في القضية التي هي محل النزاع فقال الإمام الرازي مهمل أي النظر يفيد العلم وقال لا مدي كلية أي كل نظري صحيح والمقدّمات القطعية لا يعقبه ما ينافي العلم كالموت والنوم مفيد للعلم قال صاحب المواقف فادعاه الإمام سهل البيان لكنه قليل الجدي إذ الجزئيات لا تثبت بالمهمل بل بالكلية قلت وعلى الكلية يحمل كلام الشارح أن كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كما في قولنا الواحد نصف الاثنين فليس عاقل ينكره وإن كان نظريا لزم إثبات النظر بالنظر أي إثبات أفادة النظر المعين العلم بأفادة هذا النظر المعين العلم وتوضيحه أنك ادعيت أن كل نظري صحيح فهو مفيد للعلم وهي قضية كلية نظرية لا بد لها من دليل فأي دليل اقته عليه يكون فردا من أفراد

النظر الذي هو موضوع تلك القضية الكلية فحكم دليلك وهو كونه مفيداً للعلم يكون مندرجاً تحت حكم تلك الكلية وهو كون كل
نظر صحيح مفيداً للعلم فلما ثبت حكم الكلية المشتمل على حكم دليلك بحكم دليلك لزم اثبات حكم دليلك بحكم دليلك وأنه دوسر
قبل أي حاصل الدور وهو توقف الشيء على نفسه وذلك لأن الدور هو توقف الشيء على ما يتوقف على ذلك الشيء ودفع في كلام
القدماء أنه تناقض وتوجيهه أن المتيقن بالكسر يكون معلوماً قبل أن يعلم المتيقن بالفتح فيلزم أن يكون الشيء الواحد معلوماً ومجهولاً
مفاداً وهو تناقض قلنا للجهاب بوجهين أحدهما اختيار الشق الأول كما اختاره الإمام الرازي والضروري قد يقع فيه خلاف أما العناد وهو
انكار الحق عمداً للمخضم أو لقصور في الإدراك أي في تصوُّط طرف القضية فالحاصل أن قولنا كل نظر صحيح مفيد للعلم قضية بدعية ولكن
وقر الخلاف فيها العناد كم أو تصوُّع عقولكم وهذا خلاف لاينا في البدعية كيف قد انكر السوفسطائية البديهييات كلها فإن العقول متفاوتة
بحسب الفطرة أي من أول الخلقة ويحكى فيه خلاف المعتزلة زعموا أن العقول في الفطرة على السواء لأن التكليف على المكلفين بالسوية
فكلنا مناطة وهو العقل ثم يزداد في بعض الناس ممارسة العلوم والتمرن فالتأملات قلنا التكليف كيفية إذ في مراتب العقل باتفاق من العقلاء
لعل دعوى الاتفاق من الشارح مبنية على عدم الاعتماد بالمعتزلة لانكارهم الظاهر إذ الفرق بين عقل افلاطون وهينقة وان ثمرن و
كسب الظاهر من الشمس واستدلال من الآثار لعله أراد الآثار الشاهدة عن أولى العقول فإنا نرى بعضهم يخرج من دقائق العلوم والصناعات
مما لا يستطيع الآخرون فهمه دقيقه منها ولو بذل جهداً في تمام عمره وشهادة من الأخبار لعله أراد الأخبار الحكيمة عن العقلاء والمحققين ويجوز أن يراد
بالآثار الأخبار معاً أو بالآثار فقط الأحاديث كقول عليه السلام هنا نصات العقل والدين وهو صحيح ويروي في التفادوت بين العقول ثاد
أخر كثيرة إلا أنها موضوعة فمنها أن الرجل يكون من أهل الصلوة والجهاد ما يجزيه إلا على قدر عقله قال ابن القيم موضوع ومنها أفضل
الناس عقل الناس ومنها أنما يرتفع الناس عنداً في الدججات وينالون الزلفى على قدر عقولهم قال العقلا في موضوعات وقد يردى تبارك
الذي قسم العقل بين عبادة وفي الاختصاص من ضعف وبالحمل ذكر غير واحد من الأئمة أن كل حديث في العقل فهو لا يثبت وذكر
بعض المحشين قوله عليه السلام كل ميسر لما خلق له ولكن دلالة على المطلوب غير ظاهرة وقوله عليه السلام كلوا الناس على قدر عقولهم
ولكنه موقوف وقوله عليه السلام أنزل العقل من السماء مثقال درهم ودانقان ونصف حبة تقسم بين الثلاث فاعطى أربعة دنانير
للأنبياء ودانقان للعلماء ودانقان للأمراء ونصف دانق للتجار ونصف حبة لأهل الرساتيق ولا شك في أن كذب موضوع والجواب الثاني اختياراً
الشق الثاني وهو مختار إمام الحرمين كما نال والنظري أي قولنا كل نظر صحيح مفيد للعلم قد ثبت بنظر مخصوص ضروري المقدمات لا يعتبر
عنده أي عن هذا النظر المخصوص بالنظر أي لا يكون الإثبات به محتاجاً إلى كونه نظراً من أفراد النظر فحينئذ لا يكون الدليل من أفراد موضوع
الكلية ولا حكم الدليل مندرجاً تحت حكم الكلية فلا دور كما يقال قولنا مبتدأ العالم متغير وكل متغير حادث بدل عن المبتدأ يفيد العلم
بحدوث العالم خبراً بالضرورة أعلم أن من زعم أن المدعى مهمل يكتفى بهذا القضية الشخصية لا نادراً أن نظراً ما يفيد العلم لكن بره عليه أنه
يمكن للمخالف أن يدعى في كل دليل اقتناء أن هذا ليس من أفراد النظر المفيد فلا بد من اثبات الكلية حتى ينطبق الحكم على كل نظر صحيح فلذا
أراد الشارح أن يجعل هذا الحكم كلياً فقال وليس ذلك أي إذا دأبها تبين القضيتين العلم بحدوثه بخصوصية هذا النظر وهذا بالبدعية

لا نقطع بحصول العلم في كل تركيب بشأه في صحة الصورة والمادة قبل لكونه صحيحاً مقروناً بشرائطه من إيجاب الصغرى في كلية الكبرى
 فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائط مفيد للعلم فحاصل الجواب ان المثبت بالفقر هو القضية الكلية التي عنوان موضوعها مفهوم النظر
 اعني قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم وللمثبت بالكسر قضية شخصية ضرورية موضوعها ذات النظر المخصوص من غير اعتبار كون هذا
 الموضوع من افراد النظر فالمثبت بالفقر حكم الدليل من حيث انه نظر والمثبت بالكسر حكمه من حيث ذاته مع قطع النظر عن كونه
 نظراً فلا يلزم اثبات الشيء بنفسه لتغاير الحثيتين ثم اعلم ان لهم في تحرير النظر المخصوص الذي يكون عنوان موضوع الشخصية
 الضرورية عبارات الآدلى ما ذكره الشارح فالنظر المخصوص هو قوله قولنا العالم متغير كل متغير حادث يفيد العلم بحادث العالم
 بالضرورية وليس ذلك لخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحاً مقروناً بشرائطه انتهى فاذا جعلنا ذات هذا النظر المخصوص موضوعاً
 وقولنا هذا القول يفيد العلم في القضية الشخصية الضرورية الحالكة بصحة كل نظر مقرون بشرائطه ونحن لا نحتاج في هذه
 الشخصية الا الى تصق الموضوع من حيث خصوص ذاته ولا نحتاج الى ان نعلم انه من افراد النظر اذ لا الثانية ما ذكره شارح
 الموافق وهو ان يقال النتيجة في كل نظرياًسي معلوم الصحة مادة وصورة لازمة لزوماً تطعيماً لما هو حق قطعاً وكل ما هو كذلك
 فهو حق قطعاً فالنتيجة في كل نظرياًسي صحيح حقيقة قطعاً هاتان قضيتان بدعييتان تفيدان العلم بالضرورية فهذا هو النظر المخصوص
 فاذا جعلنا ذات موضوعاً وقولنا هذا القول يفيد العلم في القضية الشخصية الضرورية في تحقيق هذا للنعم اي منع الدُر زيادة
 تفصيل لا يليق بهذا الكتاب فانه قد اعترض عليه بان الشخصية كيف تكون ضرورية مع انها داخل في تلك الكلية في الواقع فاما ان
 تثبت بنظر آخر ولم جراً فيلزم التسلسل اذ يعنى فيلزم الدُر لجيب بان الشخصية ضرورية مثبتة بالكسر اذا اعتبرنا موضوعها من حيث
 ذاتها ونظريته مثبتة بالفقر اذا اعتبرنا موضوعها فرداً من افراد النظر القضايا تختلف في ذلك بحسب العنوان فان قولك صانع العلم
 مرجح نظري وقولك الواجب موجد بدعي كذا افادة بعض المحققين ولا يخفى ان فيما اختاره الامام خلاصاً عن هذه الكلفات وما
 ثبت منه اي من العلم الثابت بالعقل فمن بيان للوصول والضمير للعلم وزعم بعض من يدعى العلم ان من بمعنى الباء والضمير للعقل
 بالبداهة اعلم ان لهم في البدعي والضروري اصطلاحات مختلفة تختلط على الناظر وايضاً في كلام الشارح نوع تخليط فلنقدم حكاية
 مصطلحاتهم فاحدها وهو المشهور ان العلم ان حصل بالدليل نظري ويسمى الكسبي والاستدلالى كالعلم بحديث العالم وان حصل
 بلا دليل ضروري منقسم الى سبعة فمن ادلى يسمى البدعي لا يحتاج الى غير تصديق الطرفين كالعلم بان الكل اعظم من الجزء ومنه فطري
 يحتاج الى واسطة حاضرة معها كالعلم بالاربع منقسم بمساويين ومنه حسي كالعلم بالمبصرات ومنه وجداني مدرك بالحواس الباطنة
 كالعلم بالجويع والعطش ومنه حدي كالعلم بان القمر مستضي بالشمس ومنه تجريبي كالعلم بالاسماء مثل ومنه تواتري كالعلم بوجوب
 بغداد وثانيها ان العلم ان حصل بالدليل فكسبي ونظري فاستدلالى وان حصل بدنه بدعي ضروري منقسم الى سبعة ولا فرق
 بين الاصطلاحين الا ان البدعي على الاول قسم من الضرري وعلى الثاني مساو له وثالثها ان العلم ان كان للقدرة مدخل في حصوله
 فكسبي منقسم الى نظري حسي تجريبي تواتري اما النظري فظاهر اما الحسي فلا ضرورة له الى المحسوس ومقتضى اعتيائى اما اللاتى الاخير فمفهومها على

مدخل في حصوله ضروري منقسم الى اولي وفطري ووجداني ورابعها ان العلم ان استقلال القدرة في حصوله فاكسائي وهو الحاصل
 بالنظر والاستدلال وان لم يستقل فضروري منقسم الى اقسام السبعة فان الحسي والحدسي والتجري والتوازي وان كان للقدرة
 مدخل في حصولها لكن القدرة غير كافية فيها لانها لا تحصل بمجرد الاحساس المقدربل توقف على امور لا نفهم ما هي وكيف حصلت
 خامسها العلم ان كان بلا اختيار فضروري والا فكمبي منقسم الى ضروري حاصل بلا استدلال واستدلال حاصل معه وفي تفسير
 الاختيار وجهان احدهما مدخلية الاختيار ثانيهما استقلاله كما هو في الوجه الثالث والرابع ثم رجع الى الشرح فنقول لظاهر عند
 المصنف اختيار الاصطلاح الثاني ولا غبار على عبارته ولكن الشارح فسره بالوجه الاول من الاصطلاح الخامس وجعل الحمل في قوله
 ما ثبت منه بالاستدلال فهو اكتسابي من باب حمل العام على الخاص نحو قولك ما يكون انسانا فهو حيوان ولا يخفى ما فيه من
 التكلف والذي حمل عليه توجيه كلام البداية وذاعجب كالنعامة تنزل بضمها وتخضن بيض غيرها اي باول التوجه اي توجه
 العقل والبداية في اللغة اول جرى الفرس من غير احتياج التفكير اي النظر واورد عليه ان الحاصل باول التوجه في اصطلاحهم
 هو البديهي الاول وما لا يحتاج الى التفكير الاول والحسي والحدسي والتجري ونحوها ففي الكلام نوع تنازعا لا فضل ان يقال من غير
 احتياج الى شيء اخر من نحو حس واحد من التجربة اجيب ادلا باننا اراد بالتفكير المعنى اللغوي لا النظر فالمعنى من غير احتياج الى ملاحظة
 امر اخر من فكر واحد ونحوه ثانيا بان قوله من غير احتياج تفسيره اول التوجه فليس معنى الاول التوجه ما يخص الاوليات بل معناه
 عدم الاحتياج الى النظر وانما ذكر اول التوجه بيانا للنسبة بالمعنى اللغوي وفيه نظر لانه انما يصح لو حمل عبارة المصنف على الاصطلاح
 الثاني من ادراج الحسي والحدسي والتجري في الضروري ولكن الشارح حملها على الاصطلاح الخامس فادرجها في الاكتسابي فهو ضروري كالعلم
 بان كل الشيء اعظم من جزئه فانه بعد تصو معنى الكل والجزء والاعظم لا يتوقف على شيء بعد التوجه ومن توقف فيه حيث زعم
 ان جزء الانسان كاليد مثلا قد يكون اعظم منه ومثل هذا التفات الفاحش انما يتصور بحسب العادة في الرحم عند تكون
 الجنين وهذا بانصراف اكثر النطفة وما يمد لها من دم الطمث الى خلق عضو واحد اما بعد التولد فلا يتصور هذا العظم الفاحش
 في اليد عادة ولتوهم اكثر مما يتوهم ولذا زعم بعض المحشين ان معنى الكلام هو انه يجب ان يخلق الله تعالى يد انسان اعظم منه والمشهور
 هو التمثيل بالرجل وهذا ليس بعيد فان دار الفيل يعرضها من نفق بلغم وسواد فيها فتعظم جدا مع انها عضو عظيم فلا بعيد ان
 يزيد على بقية البدن لم يتصور معنى الكل والجزء وذلك لان الكل هو مجموع اليد وبقية الاعضاء والجزء هو اليد فقط وقد يشكك
 برجحهم اخرون احدها ان الجسم مركب من الهيولى والصورة ولا يجب ان يقال انه اعظم من احدها اجيب بان المراد الاجزاء
 المقدارية وهي المتبادرة عند الاطلاق ثانيها انه لا يصح عند القائلين بتركيب الاجسام من الجواهر الفردة اذ ثبتت الاعظمية
 في الكل لا يتصور بدون ثبوت الصغرية في الجزء والعظم والصغر من توابع المقدار ولا مقدار للجزء وما ثبت منه بالاستدلال الى
 بالنظر في الدليل سراء كان الاستدلال استدلالا من العلل على العلل كما اذا ارى نارا فاعلم ان لها دخانا ويسمى الدليل ليما
 بكسرتين فتشديد منسوب الى لم يكسر ففهم ان العلل على العلل كما اذا ارى دخانا فاعلم ان هناك نارا ويسمى الدليل انيا بكسرتين

فتشديد بالنسبة الى ان بالكسر احد حروف المشبهة بالفعل وقد يخصص الاول باسم التعليل والثاني باسم الاستدلال للتفرقة فهو
الكتسابى اى حاصل بالكسب وهو اى الكسب مباشرة الاسباب اى استعمالها واصلها تلاقي الشخصين بحيث يمس بشرة احدهما بشرة
الاخر بلاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات عطف تفسير للصرف والاستدلاليات وكلاهما بالكسر اعجام الغين كوشر زمان
وتقليب الخدقة اى تحريك العين نحو البصريات وسميت خدقة لاصداق الجفن بها اى احاطته وتخذلك في الحسيات كوضع
الشهم على الانف ونشق الهولاء ووضع الكف على الملويس ووضع الطعوم على اللسان وبالجملة فهذه العلوم الحسية يكون للاختيار مدخل
فيها بحيث ازشاء العقل كسبها بصرف الحواس اليها وازشاء لم يكسبها بصرف الحواس عنها كتمقيض الدين وسد صمماخر الاذن ففى اخلة
فى الاكتسابى وادرج عليه ان قولكم الكل اعظم من الجزء ايضا يتوقف على اسباب اختيارية كتصو الطرفين والتوجه فينبغي ان يكون
اكتسابيا اجيب بان المراد بالاسباب الاختيارية ما سوى تصو الطرفين والتوجه فالاكتسابى اى اذا نظر ان الاستدلالى ما ثبت
بالدليل والاكتسابى ما حصل بالاختيار فالاكتسابى اعم من الاستدلالى لانه اى الاستدلالى الذى يحصل بالنظر في الدليل
فكل استدلالى اكتسابى لان النظر فى الدليل اختيارى ولا عكس اى ليس كل اكتسابى استدلالى كالابصار بالكسرى كالعلم
الحاصل بالرؤية للحاصل بالقصد والاختيار فهو اكتسابى لا استدلالى واذا عرفت هذا علمت ان حمل الاكتسابى على ما ثبت
بالاستدلال على ما قرره الشارح هو نحو قولك ما كانا نألفه من حيوان ولا يخفى على البارى باساليب الكلام انه غير جيد في
هذا المقام لانه يفوت المقابلة التى قصد ها المصنف بيز قوله بالبداية وقوله بالاستدلال ولانه كما ان الضرورى منحصرو
فى ما ثبت بالبداية فينبغي ان يخصص الاكتسابى فيما ثبت بالاستدلال ولان الظاهر كما هو للعلوم من عادة القوم ان المصنف قصد
تعريف الضرورى والاكتسابى فالانصب تفسير حمل كلام المصنف على الاصطلاح الثانى من الاصطلاحات الاربعة وهما اورد على
تفسير الشارح انه يلزم على المصنف اجمال ذكر كثير من العلوم اليقينية كالحس والتجربى والحس والتجربى لا يأتى لانها ليست تحصل
بادلة للتوجه حتى تدخل فى الضرورى ولا بالاستدلال حتى تدخل فى الاكتسابى وقد يجاب بانها حاصلة باول التوجه على تسامح
المشائخ لعدم تعلق غرضهم بتفصيل الحس والتجربة ونحوهما كما هم فى بحث حصر الاسباب ولذا جعلوها حاصلة بالعقل فقط
وازترس فيها حدس او تجربة ونحوها ولما الضرورى فقد يقال فى مقابلة الاكتسابى كما فى كلام المصنف ويفسر الضرورى
حينئذ بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق وهذا التفسير منقول عن القاضى ابوبكر الباقلانى اى يكون حاصله من غير اختيار
للمخلوق وتفسير كلام القاضى بهذا مما اختاره الشارح ادخال الحس فى الاكتسابى والمعلوم من كلام السيد السند فى شرح المواعظ
ان معنى كلام القاضى ان لا يستقل تدبيرة المخلوق فى حصوله فعلى هذا يكون الحس من الضرورى وقد يقال الضرورى فى
مقابلة الاستدلالى ويفسر الضرورى حينئذ بما يحصل بدون تكرر ونظر فى دليل ومن ههنا اى من اختلاف اصطلاحهم فى
تفسير الضرورى جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتبابيا وهذا على التفسير الاول اى حاصلا مباشرة الاسباب بالاختيار
بعضهم ضروريا وهذا على التفسير الثانى اى حاصلا بدون الاستدلال فظهر انه لا تناقض بين كلام صاحب البداية وهو الامام

نوع الدين البخاري ووجه التناقض انه قسم العلم الى ضروري واكتسابي ثم قسم الاكتسابي الى ضروري واستدلالي فجعل الضروري
 قسما للاكتسابي اذ هو قسمه ثانيا وهذا تناقض ووجه اندفاع التناقض ان الضروري الذي هو قسم الاكتسابي غير الذي
 هو قسمه وموهم التناقض الاشتراك الاسمي حيث قال ان العلم للحادث احتراز عن علم الحق سبحانه فانه لا ينقسم الى هذه الانقسام
 نوعان ضروري وهو ما يوجد في نفس العالم من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده قيل يدل على ان الوجود زائد
 وهو خلاف مذهب الاشعري وعندى انه اعتراض مخيف فإلاضافة كثيرا ما تقم بين اسمي الشئ لتغاير اعتباري
 تقول ذات الحق سبحانه ونفس زيد وتغير احواله قال نوح الدين كالصحة والمرض والجوع والعطش واللذة والألم ويشترك
 في هذا النوع جميع الحيوانات انتهى واكتسابي وهو ما يوجد في الله تعالى فيه بواسطة كسب العبد اى كسبه وانما لم يفهم
 لتلايد هب وهم البتدى الى ارجاعه الى الله سبحانه وهو اى الكسب مباشرة اسبابه اى اسباب العلم وهذا ايضا يشترك
 فيه الحيوانات اذ لها الاصغاء وتقليب الحدة واسبابه اى العلم ومن ارجع الضمير الى الكسب فقد وهم ثلثة الخواص السليمة والخبر
 الصادق ونظر العقل اراد توجه العقل لا النظر المتعارف ثم قال والحاصل من نظر العقل نوعان ضروري يحصل باول النظر اى
 باول التوجه من غير تفكر قد مر البحث عليه فيما سبق من كلامه "ان الله كالعالم بان الكل اعظم من جزئه واستدلالي بختاج فيه الى نوع
 تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان انتهى كلامه البداية واورده عليه ان الخدسى والتجربى ونحوهما تخرج عن القمين واجيب
 اولا بجعل قوله من غير تفكر تفسيرا الاول النظر ثانيا بانها حاصلة باول التوجه على تسامح المشاعر كما مر في دفع هذا الايراد عن
 كلام الشارح وانما لم يصح للجواب الاول هناك بعض كلامه كان مانعا عنه بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في الالهام قال لمصنف
 والالهام المفسر بالقاء المعنى اراد ما يقابل المحسوس لا ما يقابل اللفظ في القلب بطريق الفيض يقال فاض للموضاذا امتلا
 بالماز حتى سال من جوانبه ثم نقل الاعطاء للخير الكثير بلا استحقاق وعوض وانما قيد الالفاء به لغايتين الاولى الاحتراز عن
 الوسوسة الشيطانية ومن زعم ان الفيض يعم الخير والشر فلا بد من ان يقال بطريق الخير لينخرج الوسوسة فلم ينتبه استعمالهم
 الثانية الاحتراز عن العلم للحاصل بالاكتساب وانما قيد الالهام بهذا التفسير لانه قد يكون بمعنى الوحي الالهى الى انبيائه وهو
 مفيد اليقين قطعا ليس من اسباب المعرفة بصحة الشئ عند اهل الحق خلافا لبعض الصوفية والشيعة مستدلين بوجه
 احدها قوله تعالى فاحمها فحواها وتقوها اى عرفها بالايقان في القلب ان هذه طاعة وهذه معصية اجيب بان المعنى اعلمها
 بانزال الوحي على الانبياء الثاني قوله تعالى وادحي بها الى النحل فاذا ادم اليها حتى عمرنت المصالح فالمؤمن اولى لان الله سبحانه
 شرح صدقه بنوره اجيب بان كلامنا في المعنى الذي لا يدعى الله من الله او من الشيطان او من النفس اما النحل فقد خلق الله
 سبحانه فيها العلم حتى عمرنت انه امر من الله الثالث قوله تعالى امن شرح الله صدقه للاسلام فهو على نوح من ربه اجيب بان
 المؤمن شرح صدقه بنو الاستدلال بالبراهين لحقة الرابع قوله عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنو الله اجيب اولا
 بانه موضوع كما ان الصغاني وفيه نظران السيوطي صححه وهو اعرف بالحديث من الصغاني وثانيا باننا لا ننكر حصول العلم لكنه لا

نجعله حجة على الغير وثالثا بان الفرافة ظنية وكلامنا في اليقين الخامس ان وابضة سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن البر والاثم
 فقال ضع يدك على صدرك فما حاك في قلبك فدعه وان افتاك الناس فجعل شهادة قلبه حجة فوق فتوى العلماء اصحاب الحجج و
 الجواب عندي اولا بانه في الامور التي يكون للاستفتى اعرف بما من المفتي ككون الشيء ملكا له او غير ملك ولذا قال بعض القضاة المتحاشين
 عالمان والى جاهل يتحاكمان وثانيا بانه امران يعمل باجتهاده ودليله وقد تقرر انه يجب على المجتهد ان يقدم اجتهاده على اجتهاد غيره
 السادس ان عمر كان صاحب الهام كما في الحديث اجيب بان شوب هذه الكرامة له مسلم اما كون اهامه حجة على الغير فمنسوخ
 ولذا كان عمر يدعو الى الكتاب والسنة والدليل الشرعي لا الى الهامة واستدل في كشف المنار على بطلان حجة الالهام بوجه احدها
 قوله تعالى قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين فالزعم الكذب بجزمهم عن البرهان فلو كان الالهام حجة لما تحقق معجز الكفار لانهم يمكنهم
 دعوى الالهام الثاني ان الواقعة في القلب قد يكون مزاجا كالحوى وقد يكون من الشيطان لقوله تعالى وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم
 او من وسوسة النفس لقوله تعالى ونعلم ما توسوس به نفسه ولا يمكن التمييز بينهما قلت ذكر الصوفية التمييز بها اجيب بانه يكون حينئذ
 استدلالا لا الهاما ثالث قوله عليه السلام من قرأ القرآن برأيه فليتبى مقعده من النار والتفسير بالراء المستفاد من النظر والدليل
 جائز اجماعا نعم ان الراى بلا استدلال مذموم حتى متعدي بالنفي يرد به اى بالهام الاعتراض على حصر الاسباب في الثلاثة اى لو كان
 الهام سببا للعلم لبطل حصر سببه في خمس وخمسة والعقل قالوا لا يمكن للجواب بوجه اخرو هو ان الالهام مندرج في العقل كما ادخل الحدس
 والتجربة والوجدان فيه والقول لا يبعد ادراجه في الحدس وكان ابدلى ان يقول ليس من اسباب العلم بالشيء لانه المطابق لما سبق من
 قوله واسباب العلم ثلاثة وقوله واما العقل فهو سبب للعلم ايضا الهام حاد اى اراد التنبيه على ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا كمن
 اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالركبات والكميات والمعرفة بالبنات والجزئيات فيه لثبوت ونشر لزم في الفرق بين العلم والمعرفة
 اقول احد هان العلم ادراك المركب والمعرفة ادراك البسيط اى غير المركب ووجه تسمية غير المركب بسيطا ان البسط في اللغة ضد القيد و
 منه سمي الوسيم بسيطا لانك اذا ذهب في الاطراف لا كما لقيد الملازم لكان واحدا ولما كان اجزاء المركب يتقيد بعضها ببعض بخلاف
 غير المركب فسمى بسيطا وهذا الوجه من خواص الكتاب ثانيا هان العلم ادراك الكلى والمعرفة ادراك الجزئى وقد ينسب الترجمة الاولى الى علماء
 العربية والثاني الى الحكماء وعندي في الاول نظرا ناجدا هم يزاولون امثال هذه الالفاظ والابحاث وقد يستدل على صحتها بانه يقال
 عارف بالله لا عالم بالله ثانيا هان المعرفة ادراك مسبق بالعدم والعلم اعم وابعها قال الامام الراغب الرضائي في الذريعة ان المعرفة
 ادراك الشيء بتدبر وتفكر ففى اخص من العلم ولا يحى استعمالها في البديهييات خامسها قال صدر الشريعة المعرفة ادراك الجزئيات
 عن دليل وهذا اخص من التفسير الثاني للتقيد بالدليل ولذا قيل في تفسير الفقه بانه معرفة النفس ما لها وما عليها وهو محكى عن
 الامام الاعظم انه لا يشتمل علم المقلد واحتج بعض هؤلاء الفارقيين على قوله بانه يقال بانه سبحانه عالم لا عارف وقد ظهر لك ان هذا
 لا يقوم حجة على قول بعينه من الاقوال المذكورة لان اطلاق العارف ممنوع على كل قول منها على ازالة الاسماء وتقينية فيحتمل ان يكون عدم
 الاطلاق لعدم كالأذن وان صحر لغة سادسها قال امام ابو القاسم الحكيم السمرقندى المعرفة ادراك الاشياء بصقها واسماها والعلم ادراكها

بحجائهم أسابعها أن العلم في التصديقات والمعرفة في التصورات ثأمنها أن المعرفة هو الإدراك الثاني من إدراكين تخلل بينهما عدم كما إذا أدركت شيئاً ثم نسيته ثم أدركته ألا ان تخصيص الصحة بالذكر كما لا وجه له يريد أن ذكر المعرفة بدل العلم موجه بما ذكرنا لكن ذكر الصحة مستند إلى لا وجه له إذ يكفي أن يقال ليس من اسباب معرفة الشيء بل لفظ الصحة قد يرمي خلاف المقصود وهو أنه سبب للمعرفة بفساد الشيء لا صحة وإيجاب بان الصحة بمعنى الثبوت لقول الشاعر

صح عند الناس أني عاشق غير أن لم يعرفوا عشقي بسنن

وربما أن الاستدلال وإيهام خلل المقصود بأن وقال بعض المحشين أراد بالشيء الحكم الذي هو الرقيع أو اللادقيق ومعنى الصحة مطابقة للواقع ومعرفة هذا الحكم هو العلم التصديقي ثم الظاهر أنه أي المصنف أراد أن الإلهام ليس سبباً يحصل به العلم لعامة الخلق أي لاكثرهم كما يحصل بالحس والخبر والعقل وذلك لأن أهل الإلهام في غاية الندرة ويصير للزمام على الغير كما يصير له العلم الحاصل بالاسباب الثلاثة والآي وإن لم يكن المراد ذلك فلا شك أنه قد يحصل بالعلوم لأصحاب الإلهام وحده فلا يصح قول المصنف ليس من اسباب المعرفة بل قد ذكر بعض الأكارم أن العلم الصحيح هو المأخوذ عن صاحب الشرع والمعلوم بالإلهام والكشف وأما الاستدلال العقلي فضعيف ولا يجيد صاحبه مخلصاً عن تعارض الأدلة ووردت الشبهات بخلاف الإلهام وهو لا يميزون بين الخطرات الرحمانية الشيطانية بنى الباطن وذكر بعضهم أن بعض العلماء دخل على الإمام الرازي رحمه الله فوجده باكياً فأسأله فقال أبكي على ضياع العمر في غير شيء قال كيف وأنت إمام الأئمة قال كنت أحكت مسألة بالدلائل وكنت كلما تذكرتها أمت على صحتها برهاناً لا أشك فيه وهذا منذ سنين كثيرة ثم ظهر علي الآن أنها باطلة مع ذلك فأتاها فأتاها أن يكون كل ما عندي من العلم كذلك وقد ورد القول به في الخبر أي الحديث النبوي كقوله عليه الصلاة والسلام اتقوا فاسدة الرمن فإنه ينظر بنو الله وضعفه بعض المحدثين وللحق أنه صحيح ووقع في بعض النسخ نحو قوله عليه السلام الحمدني ربى لم استخضر لهذا الحديث تخريجاً ولم يذكره القاري الهروي في تخريج أحاديث الشرح وفيه نظر لأن الإلهام الأنبياء روي خارج عن المبحث وإنما الكلام في الإلهام غيرهم وقد حكى عن كثير من السلف وأقول الحق ما ذكره الشارح لكن المصنف أراد حصر الاسباب لطلق العلم لا للعلم الذي يصلح للزمام فلا يصح حصره اللهم إلا أن يلتزم أنه لم يقيد بالعلم الذي لا يقوم حجة على الغير أعلم أنه يرد على حصر الاسباب اعتراض آخر وهو أن خبر الواحد والتقليد قد يفيدان العلم فالاسباب خمسة فأجاب عنه بقوله وأما خبر الواحد العدل هو المؤمن البالغ العاقل الذي يوقى فرائض الله والواجبات والسنن المؤكدة ولا يرتكب الكبائر ولا يدين على الصغار ولا يفعل ما يخل بالمرتبة كالبول على الطريق وإلا كل ما شأ في السوق وتقليد المجتهد المجتهد هو القادر على استنباط الأحكام الشرعية من القرآن والسنة والإجماع والقياس ويشترط فيه العلم بما يتعلق بالأحكام من الآيات ويقال هي نحو خمسمائة ومن الأحاديث ولا يشترط الحفظ بل سرعة الإحضار عند الحاجة وبما اجمع السابقون وبوجود الاستدلال المذكور في أصول الفقه والاجتهاد باق إلى آخر الدهر ومن زعم أنه لا يمكن في هذه الأزمنة فقد حكى ونفى علم غيره بحججه نفسه ثم من لم يكن مجتهداً وجب عليه اتباع المجتهد لقوله تعالى فاستلوا أهل الذكوان كنتم لا تعلمون ولا يجمع السلف على ذلك وهذا الإجماع يبنى تقليد روي في اللغة تبعاً للتأدية في الغنى وبكى

به عن التسليم والابقياد ثم المعهود من السلف عدم الاختصاص بتقليد مجتهد واحد لكن حدثت الأهواء المختلفة وصار المتهاونون بالدين يبتغون الرخص من كل مذهب حتى كان أفعالهم باطلت به إجماع المركب كصلوة من ادعى ومس ذكره بفتوى الشافعي و
 الخنفي فاتفق العلماء على الزام المقلد بمجتهد واحد ونظر في عظماء المجتهدين فلم يجدوا في أهل التدين منهم كالعلماء الأربعة فاتفقوا
 على أن يتقلد المجتهد أحدهم وهل يجوز الرجوع فالحق لا إلا إذا غلب ظنه على أن غير هذا للمجتهد أعلم ويجوز تقليد غير إمام المذهب
 في مسألة واحدة استينافاً ما بعد العمل فيها على وفق صاحب المذهب فلا إذا اشتدت الحاجة فيجوز الرجوع إلى قاضي مذهب
 آخر ليفتي بما يستتبع وهذه القواعد مما تحفظ وقد يفيد أن الظن والاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال لفد ونشره رتب أي خبر الواحد
 يفيد الظن والمعاد بالواحد ما لا يبلغ عدد النواتج الواحد الحقيقي والتقليد يفيد الاعتقاد القابل للزوال فإن المقلد قد يظهر له أن
 المجتهد الآخر أكثر علماً وصواباً فيقلده وقد يبلغ درجة الاجتهاد فيجد دليلاً على خلاف ما كان يعتقد فيزول اعتقاده ومن عجائب
 هذا الباب أن الطحاوي كان شافعي المذهب فقرأ في كتابه الجامع إذا ماتت وفي بطنها ولد حتى لم يشق بطنها خلافاً لابي حنيفة و
 كان الطحاوي تولد مشقاً فأنقال لا ارضى بمذهب رجل يرضى بملاكي فترك مذهب الشافعي وصار من عظماء المجتهدين على مذهب
 الحنفية وأما لا نجد فيهم بعد الثلاثة مثل الطحاوي وابن الهمام لا حاطة بما يعلم الحديث فكانه أراد بالعلم ما لا يشتمل على كمال المصنف
 أراد بالعلم في قوله وأسباب العلم ما لا يشتمل الظن واعتقاد المقلد أي أراد العلم اليقيني فلا بأس بخروج الأسباب المفيدة لغير اليقين عن
 المحصر والا أن اريد بالعلم ما يعلم الظن كما هو مصطلح الحكماء فلا وجه لمحصر الأسباب في الثلاثة وأورد عليه أن قوله كان للظن نينا في
 ما سبق في تعريف العلم من الجزم بأن العلم عندهم مقابل للظن ولعل هذا رعاية لما اشتهر من تعميم إطلاق العلم

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام في حدوث العالم قال والعالم مشتق من العلم وقد جاء فاعل بالفخر لما يفعل به كالحاتم لما يختم به والطابع لما يطبع به فكذلك
 العالم لما يعلم به الشيء ثم غلب فيما يعلم به الخالق سبحانه أي المصنوعات لأن الناظر فيها يعلم أن لها صانعاً ويطلق على مجموعها على اجناسها و
 يجمع بالنظر إلى الثاني على عالمين وعوالم ولا يطلق على أفرادها فلا يقال زيد عالم ولذا قد يزعم أنه جمع لا واحد له من لفظه وإن العوالم و
 العالمين جمع للجمع أي ما سوى الله تعالى ما موصولة وسوى ظرف بمعنى غير منصوب بفعل عام محذوف أي كان من الموجبات بيان
 للموصول وفيه احتراز عن الامور العدمية كما يعلم به الصانع بيان ثان للموصول أو للموجبات والمتمم هو أنه من جملة التعريف للاحتراز
 عن صفات الحق سبحانه ولكن الشارح اختار إخراجها بقوله ما سوى الله فعلى هذا يكون إشارة إلى وجه التسمية بعد تمام التعريف اعترض
 عليه بأن الصانع لم يوجد في كلام الشارع وقد ثبت أن الأسماء الإلهية توقيفية واجاب الشيخ تقي الدين السبكي بأنه قوي في الشاذ صفة
 الله بدل صيغة الله وقال آخر من لا حاجة إلى الشاذ لقوله تعالى صنع الله الذي اتقن كل شيء وأورد عليها أن الاكتفاء بالمصدر إنما
 هو مذهب بعضهم وقال السيوطي بل جاء مصرحاً في الحديث عن حذيفة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الله صانع كل
 صانع وصنعه رؤاه الحاكم المستدل يقال عالم الأجسام وعالم الأعراض وعالم النباتات وعالم الحيوان قيل جمع الأولين لا شتمالهما

على اجناس مختلفة منطبقه بخلاف الآخرين الى غير ذلك كعالم الافلاك وعالم العناصر وعالم الملائكة وعالم الجن فيخرج عن تعريف العالم بقوله ما سوى صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات كما انها ليست بينها وهذا مبنى على مصطلح الاشاعرة من ان العينية هو الاتحاد في المفهوم والغيرية هو مكان الانفكاك فصفات الحق سبحانه لا عينه لعدم اتحاد المفهوم ولا غير لعدم مكان الانفكاك وهذا الاصطلاح محل كثير من المطاعن وكان الاحسن حمل قوله ما سوى الله على المعنى اللغوي واخراج الصفات بقوله مما يعلم به الصانع كما فعله القوم بجميع اجزائه من السموات وما فيها كالنواكب والملائكة والجن والارض وما عليها كالغياص والواليد لما كان المقصود من هذا الكلام واضحا وهو تعميم الحكم على كل موجد علوي وسفلي لم يدق التدقيق الفيلسفي بان يقول السموات وما عليها وفيها والارض وما عليها وفيها وتحتها واما البجرات فغير ثابتة عند المتكلمين فلا حاجة الى التعرض بها وقد ذكر الفضلاء من المفسرين في جمع السموات وافراد الارض كتاب منها ان السموات طبقات متفاضلة مختلفة للحقائق والارض طبقات متصلة متفقة للثبوت وقال الامام الرازي جاز في مساندة ما بين الارضين حديث وليس بثابت ومنها ان جمع الارض ثقيل وهو ارضوان بفحوتين ومنها ان قد السموات معلوم للخاصة والعامة بالنظر الى الحركات المختلفة بخلاف الارض فانه انما علم من جهة الشرع ولذا كانت العرب تستعمل السموات جمعا والارض مفردا ثم نزل القرآن بلغتهم وهذا الوجه من خواص الكتاب محدث اي يخرج من العدم الى الوجود خلا فالبعض الطبيعيين حيث زعموا انه خرج بنفسه من العدم الى الوجود وهم يصادمون البداهة في تجويزهم الرجحان بل اخرج وقد ينسب هذا القول الى يقرطبي بمعنى انه كان معدوما فوجد ضرر بذلك لا للفلاسفة قد يعترفون بان العالم خرج من العدم الى الوجود بمعنى انه بالنظر الى النفس معدوم وبايجاد الموجد موجد خلا فالفلاسفة لا بد في شرح المقام من تقديم مقدمات المقدمة الاولى زعم ارسطاطاليس واتباعه ان الجسم مركب من جوهرين احدهما الهولي وثانيهما الصورة للحالة في الهولي وتسمى الصورة الجسمية ودليلهم ان الجسم متصل بذاته ولا مفصل فيه كما يشهد به الحس فاذا عرض عليه الانفصال فلا شك ان المتصل الواحد انعدم وحدث متصلان ضرورة ان الواحد غير الاثنين ثم لا بد ان يكون شئ مشترك بين القسمين واثباتي الحالين والا لكان التقسيم اعدا للجسم بالكلية وايجاد الجسمين الاخرين من العدم واللازم ما اطل بالضرورة فهذا المشترك هو الهولي وذلك الامر المنعدم بالانقسام هو الصورة وانما كان الهولي جوهر البقاء فاعلم توارى الصور عليها وانما كانت محلا للصورة لانصافها بالوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية بواسطة الصورة فللصورة اختصاصا صناعا بالهولي وهو الحلول المقدمة الثانية قالوا الاجسام بعد اتفاتها في حقيقة الجسمية مختلفة الطبائع والاعمال كالنار والحر والماء والبرق فثبت ان الجسم شيئا اخر هو مبدئ تلك الاعمال فيه وبالصورة النوعية لا الاجسام تتنوع بها انواعا وهي جوهر عند قوم وعرض عند آخرين المقدمة الثالثة الصورة الجسمية ماهية نوعية هي الجوهر الممتد في الجهات والموجد في كل جسم فرد منها ونسبة تلك الافراد اليها كنسبة زيد عمر الى الانسان والهولي لا تنفك عن فرد من افرادها ويحيز افراد افراد الصورة على هولي واحدة المقدمة الرابعة الصورة النوعية ماهية جنسية تحتها انواع مختلفة للحقائق كالصورة النوعية للنار الصورة النوعية للماء فنسبتها الى النوعية المطلقة كنسبة الانسان والفرس الى الحيوان المقدمة الخامسة الصورة النوعية قد تبدل بصورة اخرى فينقلب نوع الجسم كالماء ينقلب هواءا وبالعكس والهولي في

لخالين واحدة المقدمة السادسة الشكل هيته تفرض السطح والجسم من احاطة حد واحد به او حد فالحدا الواحد محيط بالسطح كما في
الدائرة والجسم كما في الكرة والحد المحيط بالسطح كما في المثلث وبالجسم كما في السيف ولترجع الى الشرح حيث ذهبوا الى قدم السموات
بمادة هابتشديد الدال جمع مادة والمراد بها الهوى وصوىها اي الصوى الجسمية والنوعية وزاد بعض المحشين الصوة الشخصية
وهي اما الاشخاص الجزئية من الصوة الجسمية والنوعية اذ في كل جسم شخص من الجسمية وشخص من النوعية واما عبارة
عن الاعراض التي يتمايز بها اشخاص الماهية الواحدة واشكالها اي الكروية وقد يزعم ان الاشكال عطف تفسيري للصورة و
هذا جهل عظيم وبالجمله زعم الحكماء انه لا حادث في السموات الا الحركات الجزئية والاضاع الجزئية اذ كانت شكل الافلاك واحد
هو الكروية فما وجه الجمع قلت لاننا اراد الكروية القائمة بكل فلك او لان بعضها كرات مصممة كالكوكب وبعضها كرات مجوفة
متشابهة الثخن كالفلك الاعظم وبعضها غير متشابهة الثخن كالمتممات وقدام العناصر وهي اربعة بالاستقراء النار والهواء والماء
والارض جمع عنصر يضم العين والصاد وهو الاصل وسميت عناصر لانها اصول المواليد الثلاثة اعني الحيوان والنبات المعدن
يزعمهم ولا رى مانعا عن ذلك من حيث الشرح بمادة ما اي هيولياتها وصوىها المشهور من مذهب الحكماء ان هيول العناصر
قد يمتد مشتركة بينها وان صوىها الجسمية قد يمتد بالنوع والنوعية قد يمتد بالجنس لا بالنوع اما قولهم ان الجسمية قديمة بالنوع
فمعناه ان نوع جسمية الماء مثلا مستمر الوجود اذ لا يبدأ بوجو بعض اشخاصها عقب بعض لان هيول العناصر لا تنفك عن شخص
من نوع الجسمية واشخاص الجسمية تغني وتحدث بالاتصال والانفصال والحاصل ان نوع الجسمية قديم واشخاصها حادثة واما
قولهم ان صوىها النوعية قديمة بالجنس فمعناه ان جنس الصوى النوعية مستمر الوجود اذ لا يبدأ بوجو نوع منها بعد نوع وتغائب
انواعها بحيث لا يخلو هيول العناصر عن نوع من الصوى النوعية فلم يزل نوع من العناصر في جوف فلك القمر واما قولهم ان صوىها
النوعية ليست قديمة بالنوع فلاز العناصر تنقلب بعضها ببعض فيجوز ان يكون عنصر النار حاد ثامقلبا عن الهواء وهو
حاد ثامقلبا عن الماء وهو عن التراب او بالعكس فيكون كل نوع من تلك الصوى النوعية حاد ثا وجنسها قد يما هذا غاية توضيح
مذهبهم لكن بالنوع اي لكن صوى العناصر قديمة بالنوع وقد علمت ان مذهبهم قدم الجسمية بالنوع والنوعية بالجنس فكلام
الشارح يحتمل وجوها اخدها انه اراد الصوى الجسمية الثاني انه اراد بالنوع النوع الاضافي وهو يعم النوع والجنس فعلى هذا يكون
المراد بالصوى ما يعم الجسمية والنوعية الثالث انه اراد بالصوة الجسمية والنوعية وبالنوع الحقيقي ولكن لم يرغب بقولهم الصورة
النوعية قديمة بالجنس اما اول فلان جواز الانقلاب لا يفيد وقعة واما ثانيا فلان حدث نوع من العناصر يشكل على قولهم بقدام
المواليد الثلاثة المركبة من العناصر اربعة باجماعهم فان قدم للمواليد يستلزم ان يكون كل من نوع النار والهواء والماء والارض
قد يما وهذا يوجب ان تكون صوىها النوعية قديمة بالنوع لا بالجنس لان القدم بالجنس انما يكون في انواع حادثة متعاقبة
بمعنى انها لم تخل قط عن صوة ما تفسره على الوجه الاول ان العناصر لم تكن خالية عن فرد من نوع الجسمية وعلى الثاني انها لم تخل
عن فرد من نوع الجسمية ولا عن نوع من جنس النوعية وعلى الثالث انها لم تخل عن فرد من نوع الجسمية ولا عن فرد من نوع النوعية

هكذا ينبغي تحقيق هذا المقام نعم اطلقا القول بحديث ما سوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لا بمعنى سبق العلم عليه
 جواب عن سوال مقدّم تقرير السوال انك قد حكيت عن الفلاسفة القول بقديم السموات والاعراض ونحن نجدهم يصرحون بان
 ما سوى الله تعالى حادث وحاصل الجواب اننا سلمنا انهم يصرحون بالحديث لكنهم يفسرون حديث العالم بمعنى آخر غير مناف
 لللازمية وهو الاحتياج الى الغير تفصيل بانهم يقيمون كلاما من القدم والحديث الى ذاتي وزماني فالقدم الذاتي عدم الاحتياج
 الى الغير القدم الزماني عدم المسبقية بالعدم والحديث الذاتي الاحتياج الى الغير القدم الزماني المسبقية بالعدم والعالم عندهم
 قديم بالزمان حادث بالذات ومطلوبنا انه حادث بالزمان وفي هذا المقام اجابات شريفة البحت الاول ما ذكره الشارح من
 مذهب ارسطو من بعده من الفلاسفة وبعضهم مذهب اخر احدثها قول افلاطون ان العالم حادث بالزمان كما هو معتقد
 اهل السنة واما ما نسب اليه من قدم الارض فلعلة غير صحيحة ثانيا مذهب نيتاغورس وسقراط وقد ما الفلاسفة وهو ان
 الاجسام قديمة بما دلتها حادث بصورها فزعم بعضهم ان الاصل هو الماء القديم ثم خلق منه السموات والارض ويقال اخذ الحكيم ثاليس
 هذا القول عن التوراة فقد جاء في السفر الاول من انزل الله تعالى خلق جوهرا فنظر اليه نظرا هيبة فذاب نصار ماء فارتفع من الماء
 دخان فخلق منه السموات وظهر على الماء زبد فخلق منه الارض انتهى وفي الحديث كل شيء خلق من الماء ثم االه في المسند والاثر فيه
 متعاضدة ولكن ثاليس اخطأ في قدم الماء وزعم انقياس ان اصل الكل الهواء وقال فليطس النار قال ديمقريطس اجسام صفا
 لا تقبل القسمة كانت متحركة فالتخلاء فالتمت وصارت افلاكا وعناصرها ثم اذهب جالينوس وهو التوقف وقيل انه قال لتليذ يوم
 مرتبة اكتب عن ان جالينوس لم يعرف قدم العالم ولا حادثه ولم يعرف ان الارض هو المراج او غير البحت الثاني ذكر المتكلمون ان الاشياء
 على نبينا وعليهم السلام اجمعوا على حدث العالم وان القول بقدمه كفر يحكي عن الامام ابن تيمية امام اهل الحديث فقها للحنابلة
 قدم العرش وهو قول شاذ لا يعاب البحت الثالث استدلال الفلاسفة على قدم العالم بوجوه كثيرة احدها العللة التامة ان كانت
 قديمة فهو قديم لا يتخلف المعلول عن العللة التامة محال وان كانت العللة في الازل ناقصة ثم تمت بامر حادث نقلنا الكلام الى
 عللة الحادث فيلزم التسلسل اجيب اولابا العللة التامة قديمة ولكن وجود الممكن في الازل محال وثانيا بانها حادثه اذ من جملة
 تعلل الارادة الالهية وتعلقها لا يحتاج الى عللة لما ثبت من ان المختار قد يزجر احد مقدريه بلا مرجح كقدح العطشان وثالثا بان
 منقوض بما حدث في هذا اليوم مثلا ثانيا ان تقدم عدم العالم على وجوده تقدم زماني لا يتصور الا بسبق الزمان على وجود العالم
 والزمان من جملة العالم فحدث العالم يستلزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال واجيب بانه تقدم ذاتي لا زماني وليس قبل وجود
 العالم زمان اما حكم الزمان بامتداد عدم السابق على العالم فباطل حكمه بامتداد للسببية الغير المتناهية حول علم الاجسام ثانيا
 ان احداث العالم وقت مع تساوي الاوقات ترجيح بلا مرجح اجيب اولابا ان المحال هو الرجحان بلا مرجح لا ترجيح المختار احد
 مقدريه وثانيا بان لا وقت قبل حدث العالم واول الاوقات مرجح بكونه اولها ثم اشار الى دليل حدث العالم بقوله اذ هو
 اى العالم اعيان واعراض وخالف في هذا الحكم رجلا من احد هما البخاري من المعتزلة قال العالم اعراض مجمعة ولا وجود للاعيان

ثانيهما ابن كيسان من المعتزلة زعم ان العالم اعيان ولا وجود للعرض وكلا القولين مكابرة غير مسموعة لانه الضمير لما سوى الله تعالى اد
 للممكن وهو مفهوم مما سبق ان قام بذاته فعين ولا نعترض بفتحين وكل منهما حادث هذا كبرى الدليل المطوية كما سنبين ولم
 يعترض له المصنف اى سكت عن ذكر الكبرى ودليلها لا الكلام فيه طويل لا يتيق بهذا المختصر المسمى بالعقاد كيف اى يليق به و
 هو مقصود على المسائل دون الدلائل قيل ياتى قوله ثم اشار الى دليل حدث العالم اجيب بان الاشارة غير المذكورة اعيان الفاعل
 للتفصيل ويزعم انها للفظ وكان الاحسن ان يقول فالعين لان التعريف للماهية كاللازاد واجيب تارة بان اللام بطلت معنى
 الجمعية وتارة بان التعريف هو العين المفرد المفهوم من الاعيان ما اى يمكن المراد الامكان الخاص وهو استواء الوجود والعدم وانما فسر الموصول
 بالمكن لثلاث اشياء التعريف الواجب تعالى يكون له قيام بذاته وبقرينة جمل من اقسام العالم اى فسرنا الموصول بالمكن بقرينة ان
 العين قسم من العالم والعالم ممكن فليس تفسير ابعيد عما جزم في التعريفات ثم هذا مصطلح المتكلمين واما على اصطلاح الحكماء فالعين
 هو الوجود في الخارج ويقابله الذهني الموجود في الذهن ومعنى قيام اى قيام العين او الممكن قالوا قيد القيام بالاضا فتعالى الضمير ولم
 يقل معنى القيام بالذات لتلايد خل قيام الواجب تعالى بذاته في العرف بذاته عند المتكلمين ان يتحيز التحيز في عرف المتكلمين
 قبول الاشارة للماهية بانه في هذا المكان اى في هذا الجهة واصلة في اللغة الاستقرار في المكان من قولهم حازه اذا احاط مكان المكان محيط
 بالمتكلم ومنه التحيز بالتشديد والكسر على نعل للمكان بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شئ اخر غير نصب على الحال وتحيزه رفع على انه فاعل
 تابع واغرض على تعريف العين بانه يصدق على جميع المركب من عين وعرض كالسري المركب من الخشب والشكل القائم به فان تحيز
 الجميع ليس تابعا لتحيز غيره ولا يسمى عينا واجيب اولا بالتزام انه عين وثانيا بان معنى التحيز بنفسه ان لا يكون عرض التحيز له بوسطة
 وهذا المركب انما يتحيز بواسطة جزئية الذي هو العين وثالثا بان الوحدة النوعية معتبرة في تقسيم العالم الى اعيان ولا يفرض السري
 مركب من نوعين فلا يكون مما نحن فيه واورد عليه ان المعترض لا يريد بطلان انحصار التقسيم حتى يدفعه خروج السري عن المقسم بل
 مقصود ان التعريف صادق عليه مع انه ليس من افراد المحدث بخلاف العرض فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو موضوع الضمير
 الاول للجوهر والثاني للعرض اى محله الذي يقوم به تفسير للموضوع والتقديم جعل الشئ قائما والعرض لا يقوم بنفسه بل بموضوع فالموضوع
 يجعله قائما ثم اعلم ان الموضوع والحل واحد والعرض والحال واحد عند المتكلمين وقال الفلاسفة المحل اعم من الموضوع والحال اعم
 من العرض لان المحل اما ان يكون مستغنيا في وجوده عن الحال فيه كالجسم المستغنى عن لونه وهذا القسم مقوم للحال واما ان لا
 يستغنى عنه كالهوى فاذا جهر بحل فيه جهر اخر معنى بالضرورة ولا تستغنى الهوى في وجودها عن الصورة وهذا القسم مقوم بالحال
 فالموضوع هو القسم الاول المقوم لما حل فيه فان قلت تفسير الموضوع بالحل المقوم انما هو مبني على مصطلح الفلاسفة فلم فسر الشارح به
 اجيب بوجهين احدهما انه اراد بالمحل المعنى اللغوي فلا بد من وصفه بالتقديم احترازا عن المحل اللغوي كالكون للماء ثانيا ما ان قوله
 الذي يقوم به صفة كاشفة لا احترازية ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع قال تعالى المتكلمين
 وجود العرض هو وجوده في الموضوع وفسر السيد السند في شرح المواضع بعدم تمايزهما في الاشارة الحسية وقال تديروهم من هذا العباد ان

وجود السواد في نفسه مثلاً هو وجوده في الجسم وقيامه به وليس بشئ اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم ولا يخفى ان امكان ثبوت شئ في نفسه غير امكان ثبوته لغيره انتهى واجيب بوجهين أحدهما ان عبارة الشارح محمولة على التسامح ومقصودة اتحادهما في الإشارة للحسنة وفيه نظراً لان تعليل عدم الانتقال بذلك لا يلائم ثانياً ما ان ما ذكره السيد انما يدل على المغايرة في المفهوم وهي لا تدل على المغايرة في الذات و مقصود الشارح هو الاتحاد في الذات ولهذا يمتنع الانتقال عنه اى يستحيل انتقال العرض عن موضوع الى موضوع آخر لانه لو انتقل لانعدم وذلك لان وجوده كان عين قيامه بهذا الموضوع فاذا انتفى القيام اشفى وجوده فكيف يقوم بموضوع آخر و اعلم ان امتناع انتقاله مما اتفق عليه الحكماء وجمهور المتكلمين وأعرض عليهم اذ بالشعاع ينتقل من السماء الى الارض مع انه عرض اذ لو كان جسماً الخرق الزجاجات وثانياً بانما نجد العرض ينتقل الى المجاور كرائحة المسك وحرارة النار وبرودة الثلج واجيب عن الاول بان الشعاع لا ينتقل بل يحدث على ما يقابل المضي وعن الثاني بان العرض يحدث في المجاور من غير انتقال اما وجه الحدوث ففي الوجهين فعندنا العادة الالهية واما عند الحكماء ففيض العقل الفعال بخلاف وجود الجسم في الخيزاي في المكان فان وجوده في نفسه امر وجوده في الخيزام آخر ولهذا ينتقل عند اى ينتقل الجسم عن المكان وعند الفلاسفة عطف على قوله ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين معنى قيام الشئ بذاته استغناءً عن محل يقوم به صفة محل والضمير الاول له والثاني للشئ وانما وصف المحل بالتقوم ادخالاً للصورة فاما جهر عندهم ومع هذا تحل في الهيولى ولا تستغنى عنها فلو اكتفى على قوله عن محل خرجت الصورة عن حد ما يقوم بذاته واذا وصف المحل بالتقوم دخلت لان الصورة لا تحتاج الى الهيولى في ثبوتها اى وجودها بل في تشكلها ثم هذا التعريف يعم الراجب والمجردات الاجسام بخلاف تعريف المتكلمين فانه يخص الجوهرية الفردية والاجسام وليس ذلك لقصده بل لانهم قصدوا تعريف قيام الجوهر للجسم فقط ومعنى قيامه بشئ آخر اختصاصه به الضمير الاول للقيام والثاني لما يقوم به بحيث يصير الاول نعتاً والثاني منعتاً اى يشق من اسم القيام ما يحمل بالمواطاة على ما يقوم به كقولك في السواد والعلم جسم اسحق وزيد عالم وهذا يسمى بالاختصاص الناعت ولا أثر عليه قولهم فلك مكوّن وسيف مذهب سواء كان اى المنعوت متحيزاً كما في سواد الجسم او لا كما في صفات الباري عز اسمه والمجردات هي جواهر مجردة عن المادة غير قابلة للإشارة للحسنة فهي ليست باجسام ولا مكان كالملائكة والنفوس الناطقة وانكر المتكلمون المجردات وقالوا كل ما سوى الله تعالى جسم اذ جز لا يتجزى اذ عرض والملائكة والنفوس اجسام اقلت ما سبب اختلاف المتكلمين والفلاسفة في تعريف القيام قلت اراد كل من الفريقين تعريف الجوهر العرض اما المتكلمون فاحترازوا عن تسمية الله تعالى جوهر اوصفاته اعراضاً وحصره بالممكنات في الجوهر الفرد والجسم وما يقوم بهما وسموا الاولين عيناً والثالث عرضاً بقصد وبالترتيب ما يشتمل العين والعرض فقط واما الحكماء فلم يحتاج بعضهم عن تسمية الحق سبحانه جوهر اوصفاته اعراضاً واثبتوا في الممكنات جواهر مجردات بقصد وبالترتيب ما يشتمل الكل وهو اى ماله قيام بذاته من العالم قيل احترازهم عن الواجب تعالى ويريد عليه انه قد سبق تفسير الموصول بالممكن فالحق انه توضيح للمقصد ولا احتراز ومن العجب ان بعضهم اعترض على الاحتراز بان المتكلمين فسروا القيام بالتحيز فلا حاجة الى التحيز عن الواجب فاجاب بعضهم بان الاحتراز مبني على تعريف الحكماء وهو مشتمل على قيام الواجب بنفسه كلاهما هذان اما مركب من جزئين اراد للجزء الذي

لا يتجزى فصاعداً أي أكثر من جزئين قبل الفاء بمعنى أو والفاعل بمعنى المصد والمفعول أو مصدر صعوداً وهو الجسم وهذا مذ هب
 جمهوا الشاعرة فاقبل الجسم جزءان عندهم ولا واسطة بين الجزء والجسم وعند البعض من الشاعرة لا بد له من ثلاثة أجزاء
 بان يوضع جزء بجانب جزء وثالث على ملتقاهما فيحصل سطح مثلث جوهري من ثلاثة خطوط وكل خط منها مركب من جزئين
 ليتحقق الابعاد الثلاثة وهي الخطوط الثلاثة فان البعد امتداد منقسم واقله جزءان أعني الطول والعرض والعمق هذا اصطلاح
 غير معروف في اللغة والعرف إما لفظة فلان الطول أطول الامتدادات في الجسم والعرض بعد انقصر منه يقاطعه على قوائم و
 العمق بعد يقطع كل منها على قوائم وأما عرفاً فلان الطول هو الامتداد المفروض اذ لا العرض ثانياً والعمق ثالثاً بشرط التقاطع
 على قوائم بحاله ولا شك في ان خطوط هذا المثلث لا تقاطع على قوائم وايضا هو سطح لا عمقه واجب بانهم ارادوا البعد
 المفروض اولا وثانياً وثالثاً مع حذف شرط التقاطع على قوائم ولكل ان يصطلح بما شاء وعند البعض من ثمانية اجزاء ليتحقق
 تقاطع الابعاد الثلاثة على زوايا قائمة وهو ابر على الجبائي المعتزلي قال لا بد في السطح من تقاطع بعدين على قوائم ولا بد في
 الجسم من سطحين جوهريين ثم اقل السطح الذي فيه تقاطع القوائم اربعة اجزاء فاقبل الجسم من ثمانية اجزاء فيوضع جزء بجانب
 جزء ثم يوضع جزء على ملتقاهما من جانب وجزء على ملتقاهما من الجانب المقابل له فيحصل سطح ذو بعدين متقاطعين
 على قوائم ثوب يوضع اربعة اجزاء على هذه الاربعة فيحصل بعد مقاطع لكل من البعدين على قوائم ثوب اعلم ان الشارح اكتفى
 ببعض الاقوال وههنا اقوال آخر احد ها قول ابي الهذيل العلاف من المعتزلة وهو ان اقل اجزاء الجسم ستة فانا اذا
 وضعنا على ملتقى الاجزاء الاربعة التي ذكرها الجبائي جزءاً من جانب وجزءاً آخر من جانب آخر حصل من هذين الجزئين
 بعد ثالث مقاطع على القوائم للبعدين الحاصلين من الاربعة ثانياً قول صاحب المواقف انه يكفر اربعة وتوضيحه بان
 يوضع جزء فيحصل الطول وبجانب الثاني ثالث بحيث يحصل العرض المقاطع للطول على قائمة ويوضع على الثاني رابع
 فيحصل العمق المقاطع لكل من البعدين على قائمة ويكون للجزء الثاني مشتركاً بين الابعاد الثلاثة ثالثاً قول النظام المعتزلي زعم
 ان الجسم لا يتألف الا من اجزاء غير متناهية موجودة فيه بالفعل فاعترض عليه ابو الهذيل العلاف بان لا يلزمك ان لا يقطع المتحرك
 مسافة قط لا نه لا يتحقق قطعها الا بعد نصفها ولا يتحقق قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهم جراؤك يقتضي عدم
 انتهائهم لانصاف الى نهاية فلا يمكن قطع المسافة الا في زمان غير متناه فاخترع النظام القول بالطرفة وهو ان المتحرك يقطع
 المسافة من غير ان يحاذي بعض اجزائها والحق ان بطلانها بدوي وليس هذا نزاعاً لفظياً راجعاً الى الاصطلاح بل يصطلح البعض
 على ان اقل الجسم جزءان وبعضهم على انها ثمانية حتى يدفع اي النزاع بان لكل احد ان يصطلح بما شاء فلا معنى للنزاع اذ من
 امثالهم المشهورة لا مناقشة في الاصطلاح ولعله تعرض لصاحب المواقف حيث قال نزاع لفظي لا يجدي نفعاً بل هو النزاع في
 ان المعنى الذي وضع لفظ الجسم بالانه هل يكفي فيه التركيب من جزئين ام لا فعلى هذا يكون النزاع معنويلاً ثانياً بحيث
 عند في علم المعقول واعترض عليه بان حاصل النزاع اللفظي اللفظ الجسم على اي مركب يطلق ولا شك في انه نزاع لفظي واجب

بان النزاع اللفظي على نوعين أحدهما يرجع إلى اصطلاح كقول النحاة الكلمة لفظا وضع لمعنى مفرد وقول المنطقيين الكلمة لفظا دل على معنى مقترن بزمان ولا طائل في هذا النزاع ثانيهما يرجع إلى العرف واللفظ خلافا في أن أصحابي من أصحاب النبي صلى الله عليه وآله سلم ساءت أو مودة صالحة و هذا نزاع مفيد بما يقع في مباحث العقول ومنه نزاعهم في الجسم فالشارح إنما نفى كونه لفظيا راجعا إلى اصطلاح بقي هنا بحث وهو أن بعض المحشين حاول لتطبيق بين كلامي المواقف والشرح فقال أثبت صاحب المواقف النزاع بالمعنى الثاني ونفى الشارح النزاع بالمعنى الأول وعند من فيه نظر لأن كلام المواقف صريح في أنه غير نافع وكلام الشرح ناظر إلى أنه مفيد إلا أن يقال أراد صاحب المواقف أنه ليس كثير الحدوي احتج الأولون وهم لا شاعرة القائلون بالجسم بأركب من جزئين فصاعدا والاحتجاج بالتمسك بالحجة فإنه يقال لأحد الجسمين المتساويين إذا زيد عليه جزء واحد أنه اجسم من الآخران بالكسر مقول القول أن قلت هذا مجرد فرض كأنه إذا كان جسمان متساويين إلا أن أحدهما يزيد على الآخر بجزء واحد لم يستطع أحد من الحكماء أن يعرف زيادته ببصر لا كيل ولا وزن فضلا عن أهل العرف واللفظ قلت المعنى أنهم لو اطلعوا على كونه أزيد يحكموا بأنه اجسم لما علم من عادتهم أو المعنى أن الوفرضا جسمين كذا لك يحكموا بأنه اجسم فلولا أن مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بوجود زيادة الجزء أزيد في الجسمية ولكنه قد صار أزيد في الجسمية بقولهم هو اجسم وفيه نظر لأنه فعل من الجسمامة بفقر الجسيم بمعنى الضخامة تفسير للجسمامة والضخامة سطر شدن من باب شرف وعظم المقدار عطف تفسير العظم بكسر العين بزرگ شدن من باب شرف يقال جسم الشيء بضم السين في الماضي والمضارع أي أعظم فهو جسيم كشریف وجسام بالضم وحاصل النظر أنه ليس معنى قولهم هذا اجسم من الآخر أنه أزيد في الجسمية كما زعم المحتجون بل معناه أنه أزيد في الجسمامة والكلام في الجسم الذي هو اسم للجوهر المركب لصفة بمعنى العظيم أو رتبة عليه أنه لا فائدة في هذا المقام لأن الجسم لم يستعمل إلا أسماء وعندى الشارح جملة على وهم المتدلين أن استدلالهم يشعربان الجسم اللاجسم عندهم كالعالم واللائعاهما صفتان ولا فرق إلا بان الاجسم يدل على زيادة أو غير مركب كالجوهر هذا مصطلح بعض المتكلمين والشائع في كتب الحكمة والكلام هو اطلاق الجوهر الممكن القائم بنفس سواء كانت جساما أو جزءا لا يتجزى وهم لا يستعملون الجوهر في الجزء لا مقيدا بالفرد وزعم بعض المحشين أن المصنف ذكر العام وأراد الخاص بقرينة المقابلة ومنشأه النقطة عن اصطلاحه يعني العين الذي لا يقبل الانقسام لا فعلا أي لا ينفك بعض أجزاءه عن بعضها أنفكا كما حصل في الخارج والفعل هنا ما يقابل القوة ولا وهما لا فرضا قال العلامة الشيرازي في المحاكمات لقوانه لا فرق بين القيمة الروحية والفرضية انتهى فالمراد بهما غير طرف عن طرف بان هذا غير ذلك وإنما جمع بينهما للبا للغة و فرق الآخرين بوجهين أحدهما أن القيمة الروحية حصة جزئية على وضع مخصوص والفرضية عقلية كلية لا تختص بوضع ثانيتها ان الروم قد يقف عن القيمة أما ولا فلا لا يدرك إلا في الصغيرة جدا فلا يستطيع فهمها ولا تسمي الشيء إليها وأما ثانيا فلا تسمية جسامية لا تقدر على غير المتناهي بخلاف العقل فإن فرضه يتعلق بالكميات المشتملة على الكبيرة والصغيرة والمتناهية وغير المتناهية واعترض عليه بان الروم إنما يدرك المعاني الجزئية التي في الحسوس كعداوة زيد وصدقة عمرو وأجزاء الجسم ليست من المعاني بل من الأعيان المحسوسة بالبصر واجيب بان الروم هو سلطان الحواس وهي الآلات فهو يدرك جميع مدركاتها بتوسطها وأما ما اشتهر من أنه مدرك المعاني الجزئية فمعناه حصر المعاني في الروم لا حصر الروم في المعاني فاحفظ بقى فهذا بحث أن البحث الأول قيل فرض العقل مجرى في الحالات والممكنات فكيف لا يفرض انقسام الجوهر الفرد واجيب بان للفرض معنيين

أحد هما التقدير المجزئ في الممكن والمحال ثانيهما التجزئ وهو يخص الممكن وهو المراد منها البحث الثاني قيل في القسمة الفرضية كان فاعلم اذا انتفت
 اشقي الفعلية والوهمية بطريق الادلى اجيب بانهم ارادوا المبالغة في قولهم فلم يروا بانها في التكرار حتى زاد بعضهم لا قطعاً ولا كسراً اي بان
 يقطع بجسم ذي حدة ينفذ فيه او يكسر بجسم صلب ثقيل يضرب عليه وهو الجزء الذي لا يتجزئ ولم يقل وهو الجوهر بدل قوله كالجواهر
 احتراز عن ورود للنعم فانه لو قال هو الجوهر لانه حصو غير المركب في الجوهر الفرد وهذا محتاج الى دليل فان ما لا يتركب لا يخصر غفلاً قيل اي في
 اول نظر العقل وعند من انه مطلق اذ لم يعم دليل قوي على ابطال المجزئات في الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزئ بل لا بد من ابطال الهيولى و
 الصورة الهيولى بتخفيف الياء وتشديد هاء قبل مشتق من الهيئة الاولى وهو في العرف العام ما يتخذ من الشئ فالتخشب هو والسير
 ثم نقل الحكماء الى الجوهر المخصوص من لانه اصل الاجسام والهيكل انما مشتق من الهيكل بالفتح بمعنى الصب والتفريق من باب ضرب
 ومنه الهيول على وزن صبوا للهباء الذي يرى متفرقاً ولذا يسمى بعضهم الهيولى التي في الاجسام هباء وذلك لتفرق الاجسام و
 ذكر الحكماء ان الجوهر خمسة اقسام العقل والنفس والهيولى والصورة والجسم وذكروا ان الصورة حلت في الهيولى فحصل الجسم منها و
 الصورة هي الجوهر الممتد في الجهات الذي يسميه العامة جسماء لكن ارسطاطليس ادعى ان هذا الجوهر ليس تمام حقيقة الجسم بل هناك
 جوهر اخر يسمى الهيولى لا يدركه الحواس بل انما يعرف بالدلائل ولذا قد يسمى بالعنقاء وذهب الفلاسون الى ان الجسم هو الجوهر المسمى
 بالصورة وانه لا وجود للهيولى والعقول زعم الفلاسفة ان العقل جوهر مجرد عن المادة متوسط بين الخالق سبحانه ومخلوقاته فافاضة الوجود
 عليها والعقول عندهم عشرة بمعنى انه لا يمكن ان تكون اقل من ذلك ولا يجد العقل جانب الكثرة وذكروا انها الملائكة بلسان اهل الشرع
 والنفوس المجردة النفس هي الروح في العرف العام والشرع وللعقل في الروح الانسانى مذاهب فجماعة من اعظم اهل الاسلام يكتون عن
 البحث فيها قائلين ان علم الروح مختص بخالقه قدس وبعضهم على ان الروح جسم لطيف سارى في البدن كسريان الماء في الدود واما
 الحكماء فقالوا الروح الانسانى مجرد مجرد عن المادة يتعلق بالبدن تعلق التصرف بلا دخول فيه بل كتصرف الامير في مدائن ملكه بلا حلول
 فيها وطابقهم على ذلك الامام غزالي والقاضي البريد الدينورى والنفى وبعض الصوفية واما قيد الشارح النفوس بالمجردة لان النظر
 تطلق بالاشتراك اللفظى على خمسة اشياء احدها النفس النباتية وهي القوة المدبرة للنبات في اغتنائه ونموه وثانيها النفس الحيوانية
 وهي ما يدبر بدن الحيوان في حواسه وحركاته ثالثها النفس الانسانية المجردة ذات العقل واستنباط العلوم رابعها النفس الفلكية المنطبعة
 على حال في جسم الفلك وهو للفلك كقوة الخيال لنا وخامسها النفس الفلكية المجردة المتعلقة بالفلك كعقل النفس الانسانية بيدند
 النفس المعلومة التجرد بزعمهم هي الثالثة والخامسة ليقم ذلك اى انحصار غير المركب في الجوهر الفرد واعتراض عليه بان يلزم قصور
 الدليل عن المدعى لان المدعى حدث جميع ما سوى الله تعالى والدليل انما دل على حدوث الجسم والجوهر الفرد واعراضها واجيب بان
 المطلوب هو حدوث ما ثبت وجوده من العالم وهو منحصر في هذه الثلاث واما الهيولى والصورة والمجردات فلم يتم دلائل وجودها
 ثم اعلم ان بعض المتكلمين استدلى على ابطال الهيولى والمجردات بوجوه ضعيفة اما ادلة ابطال الهيولى فمنها ان الجسم لو تركب من
 الهيولى والصورة لزم من تعقل تعقلها واللازم باطل لانه لا نتقلها الا بالبرهان ودفع بانه انما يلزم لو تعقلنا الجسم بكنهه هو عنوع

ومنها ان الهيولى لو لم تكن متحركة لم تكن جزء من الجسم المنعز وان كانت متحركة فاما بالاستقلال فبحسب داما بلا استقلال في صفة
حالة في الصفة تابعة لها في التحيز فلا يكون جوهرا ولا محلا للصورة كما زعموا واما ادلة بطلان المبررات فانتظرها في آخر المبحث و
عند الفلاسفة لا وجوب للجواهر الفردة اعني الجزء الذي لا يتجزى وتركيب الجسم انما هو من الهيولى والصورة كما من الجواهر الفردة كما
ذهب اليها المتكلمون وهذا هو مذاهب ارسطو اتباعه وذهب افلاطون الى ان الجسم هو الجوهر البسيط المتصل الذي سماه
اخرين بالصورة وليس حالا في الهيولى بل هو تمام حقيقة الجسم ولا وجوب للهيولى واقرى ادلة اثبات الجزاء انه لو وضع كرة الكرة
بضم الكاف وفتح الراء المحققة في اللغة الجسم المستدير الذي يضرب بالصوبجان ويلعب به ولجمع كرى وكرات بالضم فيهما وفي
الاصطلاح جسم مستدير يوجد في داخل نقطة يتساوى جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى السطح المحيط بذلك الجسم وتسمى
تلك النقطة مركزها وهذه الخطوط انصاف القطر وبعبارة اخرى الكرة جسم يحيط به سطح واحد وبعبارة اخرى جسم لا يوجد له نهاية في
الوضع وبعبارة اخرى جسم لا يوجد فيه خط بالفعل وبعبارة اخرى جسم لا يمكن ان يوجد في سطحه خط مستقيم ثم ما قرب التعريفات
الى ماهية الكرة هو الاول والاربعية الباقية من لوازم التعريف الاول ولا بد في هذا المقام من البحث عن الاخيرين في مقدمتين
المقدمة الاولى كل جسم سوى الكرة ففيه خط موجود بالفعل لان ما سوى الكرة محاط بالكرة من سطح واحد ولا بد ان ينتهي السطح
بخط وان يكون تلاقي السطح على خط كالخروط فانه يحيط به سطحان احدهما دائرة هي قاعدة الخروط والثانيها سطح مستدير
يتضابق الى نقطة هي رأس الخروط فلا بد ان يكون فيه خط مستدير بالفعل ينتهي السطحان به ويتلاقيان عليه وكما للبنية
مثلا فانه يحيط به اربعة اقسام سطوح مستوية ويوجد فيها اثنا عشر خطا مستقيما بالفعل يكون ثمانية اقسام السطح وملاقاتها وقس عليها
سائر الاجسام بعد ان تعرف ان السطح الواحد هو المستوى اى ما يكون كل خط يفرض عليه مستقيما او المستدير وهو الذي يحدث
دائرة اذا قطع بالسطح المستوى كسطح الكرة والخروط والاسطوانة واما ما سوى المستوى والمستدير فمركب من السطح وان حكم الجسم بمجازفة
بانه سطح واحد اقلت اذا كان بعض سطح الكرة ابيض وبعضها اسود فلا شك في تلاقيهما بالخط الموجود بالفعل وكذا اذا كان بعضها محاطا
بجسم اخر فلا شك ان الفصل المشترك بين السطح المحاط وغير المحاط خط موجود بالفعل قلت مرادهم انه لا يوجد في الكرة خط من
حيث شكلها فلا ينافي وجود الخط من جهة اخرى كاللون في الملونة والملك في المحاطة المقدمة الثانية لا يمكن ان يوجد في سطح الكرة
خط مستقيم ولنا برهان عليه يتوقف الا على انه اذا وقع خط على خط وحدث عن جنبه زاويتان متساويتان فهما قائمتان ثانيا
على ان مساوي المساوي وثالثا على انه لا يمكن في المثلث زاويتان قائمتان ورابعا على ان الخطين المتساويين من المثلث يتصلا
بالخط الثالث المسمى بالقاعدة على زاويتين متساويتين والاولان لا يحتاجان الى دليل والاخيران قد برهن عليها اقليدس للحسين
السليم بحكم بحقيقتها ثم نقول لو وجد في سطح الكرة خط مستقيم لا خرجنا من مركزها خطين يقعان على طرفي الخط المستقيم فيحصل مثلث
نسميه المثلث الاعظم ثم اخرجنا من المركز خطا ثالثا بين الخطين الاولين واقعا على الخط المستقيم فينقسم المثلث الاعظم الى مثلثين
صغيرين فيحدث عن الخط المستقيم اربع زوايا فالخطوط الثلاثة الخارجة من المركز الى سطح الكرة متساوية لانها انصاف القطر فالزاويتان

اللتان على قاعدة المثلث الاعظم متساويتان بالحكم الرابع وكذلك الزاويتان اللتان على قاعدة كل واحد من المثلثين الصغيرين بالحكم الرابع
 فالزاوية الاربع متساوية بالحكم الثاني فالزاويتان اللتان على جنب الخط الوسطى قائمتان بالحكم الاول فالزاوية الاربع قائم فيلزم في المثلث
 قائمتان وهو باطل بالثانية فالخط المستقيم في سطح الكرة محال فاحفظ هاتين المقدمتين فانما من خواص هذه الشرح وقد غفل عنها بعض
 الاعاظم فزلت اندامهم وكل جواد كبره وكل صادم نبوة ولحم للوفى سبحانه حقيقة احتراز عن الكرة للهيئة كالكرات المصنوعة على سطح حقيقي
 السطح هو المقدار المنقسم طوله وعرضه لا عمقه محيط بالاجسام والمراد منها هو السطح المستوي وهو الذي يمكن رسم الخطوط المستقيمة عليه باى
 وضع كانت وان شئت قلت بالمعنى العرفي ما لا يكون فيه ارتفاع وانخفاض وقيد بالحقيقي احتراز عن السطح المستوي الحسى الذي لا يدرك
 الحس اعوجاجه الدقيق ثم المتكلمين لا يقولون بوجود الكرة وان اعترف بعضهم بالسطح المستوي فالدليل الزاوى لا الفلاسفة يقولون
 بوجودها التماسه اى التماس الكرة السطح الاجزاء غير منقسم اذ لو تماسه بجزئين لكان فيها اى في سطحها خط اى مستقيم لا نظائر سطحها
 على السطح المستوي وقد برهن على ان لا يمكن الخط المستقيم على سطح الكرة اقلت اللازم من التماس بجزئين هو الخط المركب من جزئين
 ولا دليل على استحالة فان البرهان انما يدل على امتناع الخط المستقيم المركب من ثلاثة اجزاء فصاعدا قلت هذا الدليل الزاوى والفلاسفة على
 ان توالى التقطعين محال وان بين كل نقطتي خط ممكن للقسمة الى غير نهاية بالفعل وذلك لانه متميز يقبل الاشارة للهيئة وكان الافضل
 تركه لان امكان الخط المستقيم كاف في ابطال الكروية وان لم يوجد بالفعل ولكن اراد بيان الواقعة وزعم بعض الاكابر ان مطلق الخط
 بالفعل ينافى الكرة سواء حصل بالتماس او بغيره وكان مستقيما او مستديرا وعندى انه سهل للفق ان المنافى لها هو الخط الحاصل من
 حيث شكل الجسم واحاطة الحد به كحيط قاعدة المخروط والخطوط الاثنى عشر في المكعب الحاصل من جهة اخرى كالخط الفاصل بين المضى و
 المظلم من الكرة والفاصل بين الابيض والاسود منها والفاصل بين الحار وغير الحار منها اذا احاط ببعضها جسم اخر ثم لا شك في ان الخط الحاصل
 من التماس هو من القسم الثاني فلا ينافى الكرة الا اذا كان مستقيما فانهم فلم تكن كرة حقيقة وزعم بعض عظماء الافاضل ان السطح في
 كلام الشارح اعم من المستوي وغير المستوي وقال حاصل الاستدلال انه لو وضع الكرة على السطح لم تماسه الا بجزء غير منقسم والا لكان في الكرة
 خط بالفعل اما مستقيما ان وضع على السطح المستوي او غير مستقيم ان وضع على غير المستوي فلم يكن الكرة حقيقة لان وجود الخط بالفعل
 ينافى الكرة الحقيقية عندهم على ما زعموا تدبر واحفظ انتهى لمخصا وقد ظهر لك ما قرأناه ان هذا ليس بحق وان الخط المستدير الحاصل من
 التماس لا ينافى الكروية بل الكرة اذا كانت محاطة بكرة اخرى مجوفة لم يبطل كرويتها مع ان محد بها كله تماس بقدر المحيطه فقيد استواء
 السطح كما وقع في عبارات المشائخ غير ضائع وقد بقي منها بحث وهو ان الشارح قد اكتفى باقل ما به الرد على الخصم وهو التماس بجزئين من
 جملة الاحتمالات تماسها بالسطح ولم يتعرض له لان بطلانه ظاهر ما ذكره لان هذا السطح من الكرة يجب ان يكون مستويا فيمكن ان يرسم عليه
 الخط المستقيم وهذا يبطل الكرة واشهرها اى اشهر الادلة عند المشائخ وجان قيل في كونهما اشهر الوجوه نظرا قول لا نظر فان الشهرة تختلف
 بحسب الازمنة والبلاد الاول انه لو كان كل عين منقسمه الى نهاية لم يكن الخردلة بفتح الخاء والذال بزر نبات يسمى بالفارسية سبدان
 اصغر من الجبل لان كلامها غير متناهى الاجزاء والعظم والصغر بكسر الفتح اغا هو بكرة الاجزاء وقلتها بالبداية وذلك اى الكثرة والقله اعما

يتصور في المتناهي فانه لا يجوز ان يقال غير المتناهي اكثر من غير المتناهي واعترض عليه اما اوله فلان كلام من معلومات الله تعالى و
مقدراته غير متناه مع ان المعلومات اكثر من المقدرات لان ذات الله تعالى والحال من معلوماته لا من مقدراته واما ثانيا فلان مراتب
الاعداد مبتدأة من الواحد غير متناهية وكذا مبتدأة من العشرة والسلطان غير متناهيين مع ان الاولى اكثر عشرة وايضا احاد العدد
اكثر من عشراتها وعشرات اكثر من مائتها مع ان الكل غير متناه واجيب بوجهين احدهما ان المراد هو ان القلة والكثرة في الامور الموجودة
انما يتصور في المتناهي اما المعلومات والمقدرات فالموجودة منها متناه ومعنى عدم تناهيها انها لا تبلغ حدا لا يمكن المزيد عليه اما الاعداد
نوعية ودفع بان الحكماء لا يقولون بوجود اجزاء غير متناهية بل دعوتهم ان القسمة ممكنة لا تقف الى حد ثانيهما ان المدعى هو ان الكثرة
والقلة لا تظهر عند الحس الا في المتناهي واما في غير المتناهي فانما تدرك بال عقل لا بالحس لكن عظم الجبل وصغر الخردلة محسوس والكثرة
والقلة محسوسة فثبت المتناهي اذ لو كان الخردلة والجبل كلاهما غير متناهي الاجزاء لم يدرك الحس الفرق بينهما الثاني ان اجتماع اجزاء الجسم
ليس لذاته بان يكون ذات الجسم مقتضية لاجتماع الاجزاء ولا لما قبل الافتراق لان ما يقتضيه ذات الشيء لا يمكن زواله عنه لكننا
نجدها اجسام الغصينة واللوايد قابلة للانقسام فانه تعالى قادر على ان يخلق في ذلك الافتراق الى الجزء الذي لا يتجزى تفريع على عدم اجتماع
الافتراق فانه لو كان الافتراق محال لم يتعلق به القدرة الالهية لان الجزء الذي تنازعنا فيه على تحذوف وهو قولك فالمطلب ثابت
ان امكن افتراقه مرة ثانية بعد ما خلق الله سبحانه الافتراقات الممكنة في الجسم يلزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز وهذا خلف لان
المفروض ان القادر سبحانه اخرج كل انقسام عن الجسم من القوة الى الفعل وان لم يمكن اى افتراق ثبت المدعى اذ لا معنى للجزء الا ما
لا يمكن افتراقه واعترض عليه بانه ان اريد الافتراق بالفعل لم يثبت المدعى وهو عدم الافتراق فعلا وهما وفرضا وان اريد اعمول
يثبت الشرطية الاولى واقول المراد هو الافتراق بالفعل وكل ما قسمه الوهم والفرض فانه سبحانه قادر على قسمته بالفعل اما عدم استلزام
تسمية الوهم والفرض قسمته بالفعل فانما هو بالنسبة الى القوى البشرية والكل ضعيف اى كل واحد من الادلة الثلاثة على اثبات الجزء ضعيف
اما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة هي عرض غير منقسم قابل للاشارة الحسية والشهوانية اطراف الخط ولكنه ليس بكل نقطة
راس المخروط ومركز الكرة وقطبي الكرة المتحركة فانها نقاط موجودة بلا خط والحكماء يعترفون بثبوت النقطة والفرق بينها وبين الجزء بالعرضية
والجوهرية ثم انما كان التماس مثبتا للنقطة لا للجزء لزمهم ان التماس انما هو بالاعراض الحالت في الجسم وهي النقاط والخطوط والسطوح لا
بالجواهر وهو لا يستلزم ثبوت الجزء دفع لما قاله المتكلمون من ان ثبوت النقطة يستلزم ثبوت الجزء مستدلين بانها عرض فلا بد من ان
يكون لها محل ولا يجوز ان يكون محلها منقسما والا لزم انقسام النقطة بانقسام محلها ثم ان كان محلها جوهر اثبت الجزء وان كان عرضا
فلها العرض محل غير منقسم ولا بد من اثباتها الى جوهر لا ينقسم دفعا للتسلل وهو الجزء لان حلولها الى النقطة في المحل ليس حلا
الرياء حتى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل حلول الشيء في آخره وان يكون وجوده في نفسه هو وجوده لذلك الآخر و
هو قسمان احدهما سرىاني وهو ان يكون الحال ساريا في المحل بتمامه بحيث يكون الاشارة الى احدها عينا للاشارة الى الآخر كالبيان
في اللين ثانيها طرياني وهو ان يكون الحال طرفا للمحل كالسطح للجسم وحلول النقطة في محلها من هذا القسم سواء كان حلولها في خط

اوسط ارجس ثم انقسام الحال بانقسام للحل انما يجب في الرياني اما الطرياني فيجوز فيه ان يكون الحل منقسما والحال غير منقسم
 فعدم انقسام للحلول لا يوجب عدم انقسام محلها واجيب بان تماس الجسمين بجوهرهما ضروري ولا يلزم ان لا يكون شئ من الاجسام
 ملموسا لنا وهذه سفسطة وعندنا وجه اخرون للجواب وهو ان الحلول الطرياني غير معقول لاننا نفرض نقطة هي طرف خط ثم نقسم
 الخط نصفين ونفرض انقسام نصفه الاخر تغير محل مثلا فنجد النقطة بحالها لم تتغير فاعلم انه لا مدخل لهذا النصف المنقسم فيكون
 مقوما للنقطة ثم نقسم النصف الباقي كذلك وهكذا نصف النصف فيذهب التقسيمات على مذهب الحكماء لا الى نهاية من
 غير تغير في النقطة فاعلم ان ما يتقوم به النقطة ليس الا محلا غير منقسم وذلك لان مقدارا من الخط فرضته مقوما للنقطة امكن
 انقسامه وانقسام نصفه بلا تغير النقطة ومن المحال تغير المقوم بلا تغير المقوم وهكذا الحال في الخط اذا قسمنا السطح على موازاته و
 في السطح اذا قسمنا الجسم على موازاته وانك اذا تظهرت عن دسر العادة والتعصب عرفت ان الحق واما الثاني والثالث اراد الاول
 والثاني فلاز الفلاسفة لا يقولون بان الجسم متالف من اجزاء بالفعل وانما اى الاجزاء الحاصلة بالفعل غير متناهية فان هذا
 هو مذهب النظام المقتضى لا الفلاسفة بل يقولون انه قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا
 لا للجسم متصل واحد عندهم وهذا الكلام مقدمة يتوقف عليها دفع الدليلين معاً ثم خص كلاهما بورد عليه فقال وانما اعظم
 والصغرى متباينتا المقدار القائم به اى بالجسم لا باعتبار كثرة الاجزاء وقلتها جواب عن حديث الخردلة ومخلصه ان عظم للجبل وصغر الخردلة
 ليس لكثرة الاجزاء في الجبل وقلتها في الخردلة اذ ليس في الجسمين اجزاء موجودة بالفعل بل للمقدار العارض للجسم وذلك لان
 الجسم يتخلل ويتكاثف كما ترى في الجمد يذوب فيكثر مقداره والماء ينجم فيصغر مقداره مع انه لم يزد جزء ولم ينقص جزء
 ولا افتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم للجزء جواب عن حديث القدوة ومخلصه ان قدوة الله سبحانه على خلق الافتراقات
 في الجسم انما تستلزم للجزء لو كانت الافتراقات الممكنة واقفة على حد ونهاية لكن لا نهاية لها فقدرة الحق سبحانه تستلزم خلق
 افتراقات غير متناهية فلا يلزم للجزء واجيب بان الافتراقات كلها ممكنة والله سبحانه قادر على كل ممكن فلا ان يوجد لها
 كلها واما ادلة النفي ايضا اى نفي جوهر الفرد فلا تخلو عن ضعف قيل فيه اشارة الى ان ضعف ادلة النفي اقل وهي كثيرة منها
 ان يمين الجزء غير يسارية بالضرورة ومنها اذ اركبنا صفحة من الاجزاء فالوجه المضئ بالشمس منها غير الوجه المظلم ومنها اذا
 وضعنا جزء على ملققي جزئين انقسم ومنها بجزء يضع بين جزئين اوجسمين فان لم يحجبها لزم التداخل وان يحصل من
 الاجزاء حجم وان حجبها ما س كل واحد منهما فانقسم ومنها ان الجزء ان كان مضلعا فهو منقسم وان كان كرويا بقى بين الاجزاء
 عند اجتماعها فخرج اصغر من الجزء فينقسم ومنها ان المتحرك السريع اذا قطع جزء فلا بد ان يقطع البطي اقل منه فينقسم كما
 في حركتي الشمس والظل وكذا الدائرة العظمى والصغرى من الرجي وقد استقصينا اجابته في كتابنا اسددة المنتهى وكتابنا
 نبطاسيا ولهذا مال الامام الرازي هو العلامة ملاك المتكلمين المحققين ابو عبد الله محمد بن عمر بن حسين القرشي من
 اولاد ابي بكر الصديق كان اشعري الاصول شافعي الفرع وهو الملقب بالامام في كتب الاصوليين والحكمة وقد صنف كتابا

كثيرة في الأصول والكلام والتفسير الكبير المحتوي على الجواب وشرح سورة الفاتحة في مجلد والسر المكتوم في العلوم في علوم الغيبة وكانت صاحب وعظم مؤثر وبكاء ووجد يحضر مجلسه بهرة اصحاب المذاهب المختلفة فيناظرهم فيجيب كل سائل باحسن الاجابة حتى تاب كثير من الكرامية وغيرهم ورجعوا الى السنة وهو منسوب الى بلدة رى والنسبة اليها رازي على خلاف القياس تولد في الخامس والعشرين من شهر رمضان سنة اربع واربعين وخمسمائة بالرى وقيل سنة ثلاث وتوفى بهمة يوم الاثنين يوم عيد الفطر سنة ست وستمائة كذا في تاريخ الزمام اليا فني وذكر بعضهم انه كان احسن الشكل جدا واحتمل ابوه على ذلك برسم صورة حسنة على القرطاس والنظر اليها عند الانزال كما ذكره الاطباء والله اعلم وقد يوجد في كلام بعض الصوفية شئ من الانكار عليه ذلك لما كان ينكر عليهم بعض شطحياتهم وكلا الطرفين على الحق وقال بعض كبار الصوفية في علم الشرع لو لم يكفرنا الكفرناهم وذكر الشيخ علاء الدلالة السمناني عن الشيخ جمال الدين الحلي قال رايت النبي صلى الله عليه وسلم نقلت ما تقول في حق فخر الدين الرازي قال رجل وصل الى مقصورة في هذه السنة الى الترقف بل ذهب بعض الامعة الى نفى الجزء كلام الغزالي واختار القاضي البيضاوي منع القصة بالفعل وجواز القصة بالوهم وقال ادلة المتكلمين توجب الاول والفلسفة الثانية فان قيل هل لهذا الخلاف ثمة في باب عقائد الاسلام وفيه لطافة لا خلاف من الاستحسان الغير المثمرة قلنا نعم في اثبات الجوه الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة اى مسائلهم المخالفة للشرع مثل اثبات الهيولى والصورة فان برهانها موقوف على ان الجسم متصل واحد في نفسه تاما اصحاب الجزء يقولون الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى وبينها مفاصل صغيرة لا يدركها الحس وليس اجتماع الاجزاء للاتصال بل لا زوالها عن بعضها بحفظها عن التفرق المزدى صفة للاثبات والتادية الايصال الى قدم العالم وذلك لا للفلاسفة استدلالا على قدم العالم بالهيولى وتقريظا يتوقف على مقدمات الاولى ان الامكان صفة وجودية لانها تقابل الامتناع وهو عدمى الثانية ان الصفة الوجودية لا تقوم الا بموجوب بالضرورة الثالثة الحادث قبل حدوثه ممكن والا كان واجبا او متناعا هذا خلف الرابعة كل حادث فهو مسبوق بمادة كانه قبل الحدوث ممكن والا كان عرض موجودا بدله من محل موجود وهو المادة وبعد هذه المقدمات قالوا لو كانت الهيولى حادثة لكانت مسبقة بهيولى اخرى ونقل الكلام الى الهيولى الثانية فيلزم تسلسل الهيولات والتسلسل محال فالهيولى قديمة وهي لا تنفك عن الصورة وجميع الهيولى والصورة جسم فيلزم قدم الاجسام واجيب عن هذا الدليل بوجود كثيرة منها ان الهيولى باطلة بطلان الجزاء ومنها ان الامكان امر اعتبارى لا وجود له اذ لو كان موجودا فهو اما واجب او ممكن ويلزم على الاول ان يكون موصوفا اولى بالوجوب وعلى الثاني التسلسل اذ انقلنا الكلام الى امكان الامكان وهلم جرا والى نفى حشر الاجسام استدلال منكر والحشر بوجوده احد هاتين العالم قديم لقدم الهيولى وكل قديم منتع عدم لما سيذكره الشارح في بحث حدوث العالم واذا امتنع خراب هذا العالم لم يمكن الحشر لانه بعد فناء الدنيا ثانيا فان العالم قديم لقدم الهيولى فالاشخاص الموجودة في الماضي من نوع الانسان وسائر الحيوانات غير متناهية فلا يمكن حشرها الا في مكان غير متناه وقد ثبت ان الابعاد متناهية فالحشر محال واجيب عن الوجع باننا لانسم ان الهيولى موجودة بطلان الجزاء ثالثا ان الابدان اذا تفرقت بعد الموت انعدم صورها الجسمية والنوعية بالانقسام وكل ما انعدم فاعادته محال فاعادة الابدان باعيانها محال

الجلبي
جلبي
بالنقل

واجب بان ثبوت الصورة الجسمية والنوعية موقوف على كون الجسم متصلا واحدا ونحن لا نقول به بل نقول للجسم مركب من اجزاء
مجمعة بالله سبحانه من غير اتصال واعادة الابدان هي جمع اجزائها المتفرقة وادعى بعض المحشين ان الخشرا اذا كان عبارة عن جميع اجزاء
متفرقة فالمنافاة غير ظاهرة وهذا هم كما ظهر لك مما قرناؤه وكثير من الاصول الهندسية عطف على كثير من الاطلاقات الفلسفية انما هو
على الحكمة الطبيعية واللاهوتية ويجوز ان يعطف على اثبات ادعى الهيولى والهندسة بالقول معرب انزاعه هو بالفارسية المقدار يسمى
العلم الباحث عن المقدار من الجسم التعليمي والسطح والخط والعدد ومن اعظم فضائل هذه الصناعة ارشيد من ومالا نادس واقلدس
وانما كان اثبات الجزء مبطلا لاصول الهندسة لان اكثر مسائلها موقوفة على اثبات الدائرة وتجتهوا على ثبوتها انافرض خطا يتحرك مع
ثبات احد طرفيه فيرسم الدائرة وهذا الوجه باطل على تقدير ثبوت الجزء لان الخط يكون مركبا من جواهر فردية فيكون جزء منه ثابتا و
يدور بقية الخط حوله فيكون تارة على جنوب الجزء الثابت وتارة على شماله وعلى غربه وشرقيه فيكون الخط في الاحوال الاربع مماثلا للجسم
في اربعة مواضع فيلزم انقسامه واذا بطل انقسام الجسم بطل حركة الخط ولم يثبت الدائرة ومن ههنا ظهر ان البراهين الهندسية
التي اقامها الفلاسفة على ابطال الجزء فاسدة لان صحتها موقوفة على ابطال الجزء فيلزم الدور المبني عليها وادام حركة السموات
الظاهر انما صفة لكثير من الاصول وادرج عليه بان ليس شئ مزاولة للدوام المذكورة في كتب الحكمة مبنيا على شئ من الاصول
الهندسية وكذا ادلة امتناع الخلق والقيام وتكلف بعضهم في الجواب بان صفة بعد صفة لقوله واثبات الهيولى
على ينبغي ان يعطف قوله وكثير من الاصول الهندسية على قوله قدم العالم ثلاثا يتخلل فاصل محض بين الموصوف و
الصفة ثم ان كون دوام الحركة مبنيا على الهيولى يتوقف على مقدمات اولى انهم زعموا ان الزمان شئ يقبل القسمة
والزيادة والنقصان فهو كرو ولا يجتمع اجزائه فهو كلام غير مجتمعة الاجزاء وهو الحركة بالاستقرار فثبت ان الزمان كم الحركة اى
مقدارها الثانية ان الزمان لا ينقطع ولو فرضناه منقطعا كان انقطاعه متاخرا عن وجوده وهذا التاخر لا يتصل الا بالزمان
فيلزم وجود الزمان مع فرض انقطاعه وهذا محال فانقطاعه ممنوع لاستلزامه اجتماع النقيضين الثالثة الزمان مقدار للحركة المستمرة
اذ لو كان مقدارا مستقيما فلا يتخلل امان تذهب الحركة الى غير النهاية فيلزم بعد غير متناه وهو محال او تنقطع فيلزم انقطاع
الزمان وهو محال او ترجع فتعطف ويلزمها ايضا انقطاع الزمان لان التحرك بالحركة المستقيمة اذا عرض له رجوع على
المسافة الاولى او انطاف الى جهة اخرى كان له بين الحركتين سكون وذلك لان الوصول الى غاية المسافة يقع في ان و
كذا الانفصال عنه يكون في ان فلو تابع انان لزم ان يكون معرضا من الحركة غير منقسمين وكذلك المسافة التي يقع فيها
الحركة فيلزم تركيب المسافة من اجزاء لا تتجزى وهو محال بل المسافة مركبة من الهيولى والصورة فثبت ان بين الحركتين سكونا
واذا ثبت ان الزمان ليس مقدار حركة مستقيمة ومنقطعة ثبت انه مقدار حركة مستديرة دائمة وهي حركة الفلك الاعظم
ثم عموما الحكم في سائر الافلاك استحسننا اولنا في ابطال هذا الدليل وجوه كثيرة ومنها ان الجزء ثابت والهيولى والصورة
باطلتان وانما كان دوام حركة السموات مخالفا للشرع لا يستلزم قدمها وعدم نتائجها بالانقطاع لا نشقان وامتناع الخلق

والالتيام ذهب اهل السنة الى انه يحترق النجوم كما يدل عليه قصة المعراج والآيات المصروفة كقوله تعالى اذا السماء انشقت اذا السماء
انفطرت وزعم الفلاسفة انه محال واستدلوا عليه بوجوه ومنها ان الحركة المستديرة الفلكية دائمة لحفظ الزمان فلو انفطرت السماء لزما انقطاع
الحركة فانقطع الزمان فبطلان الخرق ايضا مستفزع بالواسطة على ابطال الجزء واثبات الهيولى ثم لا يخفى ان ذكر الالتيام استطرادى وجه اقتراحه
بالخرق في الذكر انه قد يقع البحث في حركة الكواكب فيقول قوم الافلاك ساكنة والكواكب تسير فيها فيخرج الافلاك قدامها وتلتهم خلفها و
يقول قوم ان هذا الخرق والالتيام باطل ثم اعلم ان عندنا جمعا اخر في توجيه كلام شارح وهو ان قوله المبني صفة لكثير من الاصول كما هي
الظاهر المراد بالاصول الهندسية هي ثبوت الكرة وحركتها بالاستعارة وهذا وان كان من مسائل الالهى والطبيى لكنهما من الاصول الموضوعة
في الهندسة والاصول الموضوعة قضايا يذكرونها مبادئ الهندسة لتوقف البراهين على تسليمها طبيعية كانت اذ الهية وتقريرا انه لم يرد
يستدلون على دوام حركة الفلك بانه كرة وجميع الاوضاع بالنسبة الى الكرة متساوية فثبتت على وضع يكون ترجيحها بلا مرجح ثم يستدلون
على امتناع الخرق بان دوام حركتها المستديرة يدل على ان فيها مبدئ ميل مستدير فلو انخرقت لزمت في اجزائها حركة مستقيمة فيجتمع في الفلك
ميلان متضادان وهو محال ولا يخفى ان اثبات وجود الكرة والحركة المستديرة يحتاج الى دليل وقد استدلوا عليه بانا اذا فرضنا دائرة
تتحرك على قطر من اقطارها ثبتت الكرة والحركة وقد تقدم ان اثبات الدائرة غير تام على تقدير ثبوت الجواهر الفردة وكذا لا يثبت الحركة المستديرة
لتوقفها على ثبات المحاور والقطبين واذ محال على تقدير الجزء للزوم انقسامه فان ثبتت الجواهر الفردة لم يثبت الكرة وما يتفرع عليها من دوام الحركة
وامتناع الخرق فتأمل فيما ذكرناه في شرح هذا المقام فان هذا التوضيح لا يتجدد في غير كلامنا وتري المعلمين بل المعلمين لا يفتخرون كنه هذا
المقام والله الموفق والعرض ما لا يقوم بذاته بل بغيره بان يكون تابعا له في التحيز هذا تعريف المتكلمين للقيام بالغير او مختصا به اختصاص
الناعت بالمنعوت وهذا تعريف الحكماء وسبب الاختلاف انهم يزعمون ان صفات الواجب والمجردات اعراض فجعلوا التعريف شاملا لها
والاعراض الاجسام واللتكلمون لا يسمون صفات الواجب اعراضا ويكفون للمجردات فالاغراض عندهم مخصوصة بالمجردات وهي
الاجسام والجواهر الفردة على ما سبق من بيان خلاف المتكلمين والحكام في تعريف القيام بذاته لا بمعنى انه لا يمكن تعقله بدون المحل على ما وهم
اي ليس معنى القيام بالغير ان لا يمكن تصورهما بدون تصور هذا الغير فاذ ذلك انما هو في بعض الاعراض وهي الاعراض النسبية كالاخوة
فانها لا تعقل الا مع تعقل الاخرين ولذا ذكره هنا تفصيل الاعراض على سبيل الاجمال فنقول ذهبت الفلاسفة الى ان العرض تسعة اجناس
تسمى المقولات التسع واذ اضم اليها الجواهر صارت عشرة مقولات هي اجناس الممكنات فاحدها الالين وهو حصول الشئ في المكان ثانيها
متى وهو حصول في الزمان واما الجلولس زيد في المسجد يوم الجمعة ثالثها الوضوع وهو الهيئة الحاصلة للشئ من نسبة بعض اجزائه الى
بعض كالركوع والقعود رابعها الاضافة وهي النسبة تعرض الشئ بالقياس الى غيره سواء كانت مكررة كالاخوة ام لا كالاخوة والبنوة خامسها
الملك بالكثر هو ان يكون الشئ كله او بعضه محاطا بما ينتقل بانتقاله كالقيصر والعمامة سادسها الفعل بالفتح وهو التأثير في الغير كالقطع
سابعها الانفعال وهو قبول الاثر عن الغير كالاغصان وهذه المقولات السبع تسمى الاعراض النسبية وقد انكرها المتكلمون وجعلوها هامة
انتزاعية سوى الالين محققين بانها لو وجدت في محالها كان بينها وبين محالها نسبة فنقل الكلام الى هذه النسبة ويتسلسل احتمل الحكماء

بان كوز السماء فوق الارض محقق ولولم يكن واهم ومنترج وحكم بان بعضها وهي وبعضها محقق ثامنها لكم ويسمى المقدار هو ما يقبل القسمة
 ويقبل المساواة واللامساواة بالذات وهو قيمان منفصل ومتصل فالمنفصل هو العدد والمتصل ان لم يقبل الاشارة الحسية فهو الزمان
 وان قبلها فهو الخط والسطح والجسم التعليمي فالخط طول بلا عرض وعمق والسطح طول وعرض فقط بلا عمق والجسم التعليمي طول وعرض وعمق
 وليس هو الجسم الطبيعي للبحث عنه في الحكمة الطبيعية المركب من الهوى والصورة او الجواهر الفردية بل هو مقدار وعرض قائم به يبحث
 عنه في العلم التعليمي وهو الهندسة واستدلوا على كونه عرضا بان يجعل الشعثة مستديرة ومستطيلة فيتبدل الجسم الطبيعي لا التعليمي
 تاسعها كيف ما لا يقبل القسمة لذاته بخلاف الكم ولا يتوقف تصوكا على تصوك غير معروضه بخلاف النسبة وهو اربعة اقسام فالاول
 المحسوس اما باللمس كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والثقل والخفة او بالبصر كالضوء واللون او بالسمع كالصوت والحروف او
 بالطعم كالحرارة والمرارة او بالشم كالرائحة والكيف الثاني الاستعداد وهو القوة والضعف اى عسر القبول من الغير سهولته كالصلابة
 واللين والكيف الثالث النفساني المخصوص بذوات النفوس كالحياة والعلم والقدة والامادة والصحة والمرض والشجاعة والخبث
 الكيفية النفسانية ان كانت راسخة يعسر والها او يتعدى سميت ملكة كحلاوة العسل والافحالة كصفرة الخائف والغالب ان الكيفية تنبئ
 حالها ثم تقوم ملكة كعلم البتدى والمدى والكيف الرابع ما يعرض الكميات بناء على جواز قيام العرض بالعرض عندهم كالزوجة الفردية
 للعد والمثلية والمربعية للسطح والكروية للجسم التعليمي فاحفظ هذا الفصل فانه مهم وراينا كثيرا من يدس الشرح ولا يعرف من
 تفصيلها شيئا وهذا من الجهل المركب والله اعلم ويحدث في الاجسام والجواهر اى الاجزاء التى لا تقوى قيل هو من تمام التعريف
 احترازا عن صفات الله تعالى اوردته بلفظ التعريف كأنه لم يرخص به وذكر افيه وجوها احدها ان الصفات غير اخلا في القسم و
 هو العالم ثانياها ان المراد بما الموصولة في تعريف الجواهر العرض هو الممكن وكل ممكن محدث وعندي فيه نظريا يسبغ من تحقيق الشارح
 ان الصفات ممكنة مع القدم ثالثها ان العرض قائم بالغير وصفات الله سبحانه ليست غير الذات فهي خارجة عن التعريف رابعها ان
 قيام العرض بغيره متعسر عند المتكلمين بالتبعية في التحيز غير منصوص في الصفات وعندنا في الوجهين نظره هو ان الصنف اقتصر على
 قوله ما لا يقوم بذاته واما اللفظة بل بغيره فهي من كلام الشارح ولا دلالة لكلام المصنف عليها خامسها ان الصفات عرض فلا يصح
 اخراجها ذكر المدقق وفيه انه خلاف اجماع المتكلمين وقد يرجع بان تعريف العرض شامل لها ولكن لم يطلق العرض عليها لعدم اذن
 الشارح واما لفظ العرض بزوالها وعندنا فيه نظرا اما اوله فلان الواجب حينئذ اخراجه حفظا لادب الشرع ولذا رجع المتكلمون
 عن التعريف بالاختصاص الى التعريف بالتحيز تبعاً واما ثانيا فلانها لو كانت عرضا لمتنعتها عند الاشاعرة وذاب اطل كالا لوان
 ههنا بحثان شريفان البحث الاول زعم بعض الحكماء انها ليست باعراض بل هي معدومات متخيلات مستندة لا بحدوث البياض
 في الثلج من مخالطة الهواء والاجزاء المائية المنجمدة مع شفيفها وفي الزاجر بعد سمحه وفي شق الزجاجة المنشقة ويحدث
 الالوان الغريبة في قطرات الطل الواقعة على الحشائش عند وقوع الشمس عليها واجيب بان كون البعض خياليا لا يوجب عموم
 الحكم في الكل البحث الثاني زعم ابن سينا انه لا وجود للون والظلمة لان الظلمة غير مانعة من الرؤية بدليل ان الجالس في البيت

المظلم يرى من كان خارجاً عنه فعدم رؤية اللون في الظلمة انما هو لعدم وجوده واجيب بان المانع من الظلمة المحيطة بالمرئي واصولها مبتدأ
 قيل اعتراض السواد والبياض خبر قالوا جميع الالوان مركب منهما فاذا اجتمعا وحدهما حصل الغبرة كالسحاب فان وقع عليها ضوء
 متوسط حصل الحمرة كما في السحاب عند طلوع الشمس وغروبها وكما في الدخان الذي خالطه النار فصارت حمراء مع ان النار شفافة و
 ان غلب السواد على الضوء حصلت الظلمة وان كان بالعكس حدث الصفرة وان خالط الصفرة سواد خالص فالخضرة وان خالط الخضرة
 بياض فالزنجاري وان خالطها سواد فلون الكراث وان خالط الكراث حمرة فلون النيلة وان خالط النيلة حمرة فلون الاحمر وان قيل
 للحمرة والصفرة والخضرة ايضا اي مع السواد والبياض فالاصول خمسة ونسب هذا القول الى المعتزلة والباقى بالتركيب متعلق بالقولين
 جميعا واستدل القائلون باننا نركب هذا الالوان فتحدث الالوان اخر وقيل قوم جميع الالوان اصول اي لا يتوقف وجودها على التركيب و
 ان حصل بعضهم ايضا على التركيب وذهب المحققون الى هذا وكل ظنون لا دليل عليها فالترقيق احسن وما يجب ان يعلم انه كثير اما
 يتعارض في امثال هذه المباحث اقوال الفلاسفة والمعتزلة والاشاعرة ولا يتوقف عليها امر شرعي لا نفي ولا اثباتا وانما يقع بحثها في علم الكلام
 لان الكلام يجري الى الكلام ولا باس في امثالها باختلاف الاحوال على حسب قوة دليل وان كان لغير الاشاعرة فاحفظه ولا يكون جمع كون
 وهو الحصول في المكان والحكماء يسمونه الابن وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون قسم المتكلمون الكون على رتبة اقسام الاجتماع
 وهو كون جوهرين بحيث لا يتوسطهما ثالث واعترض عليه بانكم فالتكون بالخلاد فيمكن ان يوجد جسمان بينهما خلاد فغير التعريف الى
 قولهم كون جوهرين بحيث لا يمكن ان يتوسطهما ثالث والافتراق وهو كونهما بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث والحركة وهي الحصول في المكان
 مسبقا بحصوله في مكان آخر والسكون وهو حصوله في المكان مسبقا بحصوله فيه وقال الفلاسفة عدم الحركة عما مر شأنه ان يتحرك
 فهو عدم ملكة عندهم وموجود عند المتكلمين والواجب سبحانه لا يوصف بالسكون على شيء من المذاهبين ثم قال المحققون الكون حقيقة
 واحدة وتمايز الاقسام الاربعة انما هو بالحيثيات والاعتبارات التي لا وجود لها في الخارج ولذا يكون الكون الواحد اجتماعا بالنسبة الى
 جواهرها افتراقا بالنسبة الى احوالها والطعوم وانواعها اي البسيطة تسعة وهي المرارة بالفارسية تلخي كما في الصبر وهو اريد الطعوم والخراقة
 بالفارسية تيزي كما في الفلفل والزنجبيل والملوحة بالفارسية شورى كما في الملح والعفوصة بالفارسية كلو كيري كما في العفص و
 الحموضة بالفارسية ترشي والقبض بالفارسية بستكي كما في البسر القابض ظاهرة فقط والمشهور ان العفص يقبض ظاهر اللسان
 وقال بعضهم بالعكس وكل ان يصطلم بمأشاد واعترض عليه بان لا فرق حينئذ بينهما الا بالشدة والضعف وهما من العوارض
 والاقسام المختلفة بالذاتيات لا بالعرضيات والخلادة والدرسومة بالفارسية جربي كما في السمن والزبد والقاهرة في اللغة عدم
 الطعم وفي الاصطلاح طعم ضعيف بين الخلادة والدرسومة كما في الخبر زعم بعضهم ان المعد في المطعوم هو الاول تقليبا كعد
 القضية المطلقة من الموجبات ويتركب منها انواع لا تحصى كالخلادة والخراقة في العسل والخلادة والحموضة في البطيخ وزعم
 عنه في هذه البقرة مسقطه وحذف ويوضحه ما في جامع التقارير من القبض طعم ياخذ ظاهر اللسان وباطنه والعفوصة طعم ياخذ
 ظاهر اللسان وحده "ف" مصحح

بعضهم ان كلام من هذه الانواع المركبة ليس طعماً على حدته بل طعمان او اكثر لا يفرق الحسن بينهما ولا يخفى ان كلام من الامرين محتمل د
الرائحة وانواعها كثيرة وليست لها اسماء مخصوصة بل يعبر عنها بالاضافة كرائحة المسك او بعلام الطبع ومناظره كالطيب والنتن ولهذا
يختلف الطيب والنتن بحسب اختلاف الطبائع كما يجعل اذا دن في الورد كاد ان يموت ثم اذا دن في الزبل صحر او يطعم من الطعم
كالرائحة الحارة والحامضة وذلك لان الهواء قد يكتسب كيفية الطعم فيدركها العصبية التي تأتي من الدماغ الى اللسان والاهرامات فاعدا
الاكوان من الاعراض كاللون والطعم والريح لا يعرض الا للجسام ولا يكون للجوهر الفرد لون وطعم وريح اما الاكوان فتعرض للجسام
والجواهر معاً واعلم ان نفى ما عداها عن الجوهر الفرد حكم منطوق من الشر والذى حمل على هذا الظن امران احدهما ان الجسم كلما كان
اصغر كان لونه وطعمه وريحه اضعف حتى اذا اشتد صغراً لم نجد له لوناً ولا طعماً ولا ريحاً فانا للجوهر الفرد احق بذلك لا يقال هي موجودة
في الجسم الصغير ولكن يضعف الحسن عن ادراكها كما في البصرات الدقيقة من بعد الان يقول الشاهد على وجود المحسوسات هو الحسن
فقط كما يشهد بوجوده الحسن قط بقلب الظن على عدمه اما البصرات الدقيقة فقد يدركها حد يد البصر ثانية ما ان الحكماء ذهبوا الى
ان حدث اللون والطعم والرائحة من توابع المزاج اعني الكيفية التي تحصل في الجسم المركب من اجسام مختلفة الطبائع فالا مزاج
له يكون خالياً عن اللون والطعم والريح كالمجردات والاجسام البسيطة من الهواء والماء والخالص والنار الخالص عن الدخان فكذلك
الجوهر الفرد اذ لا تركيب فيه ازلت قد صرح الاشاعرة بان الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الخمس يجرى قيامها بجوهر واحد بلا حاجة
الى تركيب ومزاج كما يقتضيه اصول الاشاعرة اجيب بان كلامهم في الجواز وان لا يبعد عن قدة المختار سبحانه وكلام الشارح في الوقوع
وما جرت به العادة الالهية هذا ثم اراد الشارح البرهان على حدوث العالم كما وعد من قبل بقوله كما سنبين فقال واذا نظرنا العالم
اعيان واعراض الاعيان اجسام وجواهر ولم يتعرض بحصر الاعراض اما اولاً فلانه لا دليل على حصرها واما ثانياً فلان الكلام في
حصرها طويل واما ثالثاً فلان المطلوب حدوث العالم وهو حاصل بدون حصرها فنقول الكل حادث اما الاعراض فبعضها
حادث بالمشاهدة ثل للحدث من المعاني فكيف يشاهد حدوث العرض اجيب بان المعنى ان العقل يدركه بمعنى مشاهدة
للحادث كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل وهو طرياً بان العدم بالفتح اي عرضه كما
في اضداد ذلك اي ذلك المذكور من الحركة والضوء والسواد للحادثة واضدادها السكون والظلمة والبياض الزائلة وظاهر كلامه
مبنى على ان الظلمة عرض موحود ولكنه مذهب ضعيف والشبهة انها عدم الضوء عما من شأنه ان يكون مضيئاً وهو مختار الشارح
في مصنفاته ويستدل عليه باننا اذا غمضنا العين لم نجد فرقاً بين تلك الحالة وفتح العين في الظلمة ما قوله تعالى جعل الظلمات النور
فمعناه جعل اسبابها فان القدم ينافي العدم هذا مقدمة اتفق عليه الفلاسفة والمتكلمون وبعبارة اخرى ما ثبت قد من امتنع
عدمه لان القديم ان كان واجباً لذاته نظاهراً لان عدم الواجب محال بالضرورة والاى وان كان القديم ممكناً لزم استناده الى
الممكن والاستناد نكح كرون اليه اى الواجب تعالى اى لزم صدوره عن الواجب تعالى اما بلا واسطة او بواسطة وذلك لدفع
التسلسل فانه لو صدق ممكن عن ممكن وهلم جرا لزم التسلسل لان الممكن لا يوجد نفسه بطريق الايجاب هو ضد الاختيار

حقيقته ان يكون صدور المعلول عن العلة واجبا بلا قلة والعلة على الفعل والترك كصدور الشعاع عن الشمس والاحراق عن النار اذ الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة لان القصد الى ايجاد الشيء انما يكون في حال عدمه فيجب ان يكون العدم سابقا على وجوده فلا يكون قد يما والمستند الى الموجب القديم سواء كان موجبا في كل فعل او كان اجابا في هذا الاثر فقط تديم اى مستمر الوجود اذ لا وابدأ وكان الظاهر ان يقول والمستند الى الموجب القديم لا يقبل العدم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة لان العلة التامة كافية في ايجاد المعلول فلو تخلف المعلول عنها كان صدوره تارة وتختلف تارة ترجحا بلا مرجح وهو محال فالتخلف محال وههنا بحث لا بد من العلم به وهوان المتكلمين والفلاسفة اتفقوا على ان معلول الواجب الموجب قديم وان معلول المختار حادث واما اختلافهم في قدم العالم وحدوثه فذا نرى على ان الصانع موجب عند الفيلسوف فختار عند اهل الحق وخالفهم في الحكم الاول الامام فخر الدين الرازي مستدل بان تأثير الموجب في القديم اما في حال بقاءه فيلزم اجبا الموجب وهو محال واما في حال عدمه او حدثه فيلزم ان لا يكون قد يما ومطلوب الرازي من ذلك ابطال قدم العالم واجباب الصانع وخالفهم في حكم الثاني سيف الدين الامدي قال يجوز ان يكون سبق الايجاد بالقصد على الوجود كسبق الايجاد بالاجاب على الوجود فكما ان الثاني تقدم ذاتي لازما في فذلك الاول ولا ارى هذا البحث ينفعنا الا اذا قلنا الصفات القديمة صادرة باختيار الواجب وفيه نظريته والشايع ادعى الضرورة في الحكمين وجعل خلاف الرازي والامدي مكابرة واما الاعيان فلا تخلق عن الحوادث اى الاعراض للحادثة وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما المقدمة الاولى اى انها لا تخلق عن الحوادث فلهذا فلا تخلق عن الحركة السكون وهما حادثان اما عدم الخلو عنهما فلان الجسم او الجوهر الفردي لا يخلو عن الكون في حيزه فان كان الكون مسبوقا بكون اخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وفيه بحثان البحث الاول ان الجسم اذا حصل في مكان ثم انتقل عنه ثم عاد اليه صدق عليه تعريف السكون مع انه متحرك اجماعا اجيب بان المراد المبروتية بلان فصل البحث الثاني ان التعريف يصدق على الحركة الوضعية وهي ان يتحرك الجسم على نفسه من غير خروج عن مكانه كالفلك وسلاة المغزل اجيب اولاً بان المبروتية هي الحركة المستقيمة وثانياً باننا لا نعرف بالحركة الوضعية بل نقول لا بد فيما يزعم وضعية من الخروج عن المكان وان قل ولم يحس والحق عندى في الجواب احد وجهين احدهما اننا نلزم اندسكون في اصطلاحنا ثانياً ان الجسم عندنا مركب من الجواهر الفردية وبينها مفاصل فكل جزء في المتحرك بالوضع خارج عن مكانه والجسم متصل واحد حتى يقال الجسم لم يخرج عن مكانه ان لم يكن مسبوقا بكون اخر في ذلك الحيز بل في حيز اخر فهو الظاهر ان المراد بالكون في هذا المباحث هو العرض المسمى بالان عند الحكماء وفسره بعض الحاشين بالوجود على طبق اللغة وهو هو وهذا معنى قولهم الحركة كونان في مكانين في انين و السكون كونان في انين في مكان واحد يريد ان في التعريف مباحث فلا يرد ان الحركة كون لا كونان وكذا السكون فان قيل قولهم الاعيان لا تخلق عن الحركة والسكون يجزى ان لا يكون الكون مسبوقا بكون اخر اصطلاحا في ان الحادث فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا فبطل الحصر قلنا هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى وهو الحادث على ان الكلام في الاجسام التي تعدت فيها الاكون وتجددت عليها الاغصاء الزمان كالا فلاك والعناصر لا في الاجسام التي يسلم للنصم حد وثما واعلم ان المتكلمين اختلفوا في

كون الحادث وقت حدوثه فذهب ابو الهذيل العلاف المعتزلي الى انه لا متحرك ولا ساكن وقال ابو هاشم المعتزلي ساكن لان الكون الثاني في ذلك الحيز ساكن والكون الاول مائل له فهو ساكن ايضا ولا يلزم الترجيح بلا مرجح وعلى كل من القولين يبطل تنزيه الحركة والسكون ولم يتعرض الشارح لحل هذا الاشكال لانه غير محل بمقصوده واما احد وجهي الحركة والسكون فلانهما من الاعراض هذا في الحركة مسلم اما السكون فعند الحكماء وبعض المتكلمين عدم الملكة وعند بعض متأخريهم عرض لانه امر محسوس فلا بد ان يكون موجودا وهي غير باقية كما ذهب اليه الاشاعرة من ان العرض لا يبقى زمانين بل يعدم ويتجدد مثل في كل ان ولكن دليلهم عليه ضعيف كما يذكره الشارح في تنزيهات الواجب سبحانه تعالى ولان ماهية الحركة لما فيها من انتقال حال الى حال تقضي السبوقية بالغير اي كل حركة مسبقة بسكون او بحركة والازلية تناقضها اي السبوقية وهذا دليل اخر خاص بالحركة ولان كل حركة فهي كاشنة على التقضي بالفارسية كزشتن وعدم الاستقرار عطف تفسيري وهذا دليل اخر على حدوث الحركة وكل سكون فهو جائز الزوال دليل اخر على حدوث السكون لان كل جسم وجوه فهو قابل للحركة بالضرورة قيل اراد اليقين لا البدهية واستدل بعضهم عليه بان الاجسام متماثلة يهبط على بعضها ما يصير على بعض وحركة البعض معلومة وكذا الباقي والاحسن الاستدلال باعتراف الخصم فان الجسم عند الفلاسفة فلكي او عنصري والاول واجب للحركة والثاني جائز للحركة عندهم وقد عرفت ان كل ما يجوز عدمه يمتنع قدمه فالسكون يمتنع قدمه واما المقدمة الثانية اي ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فلان كل ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل وهو محال وهنا اي في هذا الدليل على حدوث العالم اجابات كثيرة الاول انه لا دليل على انحصار الاعميان في الجواهر الاجسام وعلى انه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا اصلا كالقول المسماة في الشرع بالملائكة والكروبيين والنفوس المسماة في الشرع والعرف بالانوار المجردة عن المادة التي يقول بها الفلاسفة والحاصل ان الدليل لا يدل على حدوث المجردات فلا بد من الدليل على امتناع وجودها وقد استدل المتكلمون على امتناع المجردات بوجهة لكنها ضعيفة احدها لو وجد المجرّد كما مشاركا للواجب في وصف التجرد ومتميزا عنه بغيره فيلزم تركيبه واجيب بان التجرد وصف سلبي وهو ان ليس بجسم ولا حالا في جسم ولا في مكان ولا في جهة فهو عن ايجاب التركيب بمراحل لان الاشتراك في غير الثاني لا يوجب التركيب ولو كان وصفا ثبويا كالوجود فالسلبى اولى كفى ما عد الشئيين عنهما ثانيها ان التجرد انحصار واصناف الواجب فان من سأل عن الواجب لا يجاب الا بالبدل فيلزم ان يكون غير الواجب مشاركا في الحقيقة فيلزم قدم الحادث او حدوث القديم واجيب باننا لا نعلم انها خص صفات بل انحصارها الوجوب الذاتي او كونها قاطعا لكل ما سواه او القدم بالذات ثالثها ان ما لا دليل على وجوده فيجب نفيه والا لحاز ان يكون عندنا جبال شاهقة لا نراها دانه مسطرة اجيب والجواب ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات وهو اي ما ثبت

للحادث

له قوله مسطرة اي ملط بالصرح يقال الخيال ويجاب بان الدليل ملزوم للمدلول وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم الجواز كونه اعم على ان عدم الدليل في نفس الامر ممنوع وعدمه عندك لا يفيد عدمه حتى الجبال الشاهقة معلوم بالبديهة لا بانه لا دليل عليه (والا لكان العلم به استدلاليا) ١٢

الايان المتخيزة اى الجوهر الفرد والجسم ولا عرض لا زادت وجوه المجردات اى العقول والنفوس غير تامة على ما بين في المطولات
اعلم ان المجردات عندهم ثلاثة اقسام القسم الاول العقول والعقل جوهر مستغن في انفعاله عن الالات الجسمانية متسطين الواجب و
مصنوعاته في افاضة الوجود واستدلو عليه بوجوه اشهرها ان الصادق الاول عن الواجب ليس جسم لان الجسم مركب ولا يصدر عن الواحد
الحقيقي الا الواحد ولا عرضا لا يقوم بلا محل فالصادق جوهر مجرد مسمى بالعقل الاول وهو وان كان من حيث ذاته واحدا لا يصدر عنه
الا الواحد لكن فيه ثلاثة جهات وجوده في نفسه وجوبه بالواجب وامكانه الذاتي فيصدر عنه ثلاثة اشياء العقل الثاني والفلك الاعظم
والنفس المدبرة لهذا الفلك ثم يصدر عن العقل الثاني بالجهات الثلاث العقل الثالث وذلك الثوابت والنفس المدبرة له هكذا الى العقل
العاشر للدبر لعالم العناصر وما يتركب منها على حسب مقتضى المواد وهذا العقل يهيئ جبريل ولهم في كيفية الصدور وجهات
العقول اقول اخر ليس هذا محل بسطها واعترض عليه اولها باننا لا نسلم انما لا يصدر عن الواحد الا الواحد وثانيا بعد التسليم بان الواجب
مختار فيصدر عنه الكثير بحسب كثرة تعلقات ارادته وثالثا بان جهات العقل الثاني غير اتمة لما في الفلك الثامن من الكرات الثابت الغير
المحصونة القسم الثاني النفوس الناطقة اى الارواح الانسانية واستدلوا على تجردها بوجوه كثيرة احدها انها تنقل المجرد كالمفهوم الكللى و
كل ما هو بعقل المجرد فهو مجرد لان الصورة المجردة لا تنتقلت في غير مجرد صارت في مكان فليست مجردة ثانيا انها تنقل البسيط كالوحدة
والنقطة وكل ما يعقل البسيط فهو مجرد ولا انقسمت صورة البسيط لان الجوهر غير المجرد منقسم واجيب عن الوجهين باننا لا نسلم ان العلم
بارتسام الصورة ولو سلم فيجب ان يكون الارتسام في بعض الخواص الجسمانية وهي الالات حاضرة عند النفس وانقسام المحل لا يوجب انقسام
الحال كانه نقطة الخالة في لفظ ثالوثها ان القوة العاقلة لو كانت في جسم لزم ضعفها بالهمم كسائر القوى البدنية واللازم باطل لان بعض المشايخ
اصح عقلا من الشبان اجيب بان كثرة التجارب لا تجوز القوة وعلى اصول الاشاعرة هذا القدر المختار القسم الثالث النفوس الفلكية
الحركة للاقلال وهي لها كالا حرا وبيان تجردها يتوقف على مقدمته وهي ان حركة الفلك ارادية وذلك لان الحركة منحصرة في
الطبيعية والقسرية والارادية لان الحركة ان كان خارجا عن المتحرك فقسرية كالحجر المرمى وان كان داخل فيه فمع القصد ارادية كالشي
وبدنه طبيعية كهيوط الحجر وصعود النار فليس حركة الفلك طبيعية لان الطبيعية ترك حالة وطلب حالة والفلك لا يترك وضعه الا و
هو عائد اليه بعد دورة وليست قسرية لان القسرية انما هي على خلاف الطبيعية فحيث لا طبع لا قسرية ارادية ثم نقول استدلو على
تجردها بان حركة الفلك على وتيرة واحدة والحركة الارادية المتشعبة لا تصد الا عن تصور كلي والتصور الكللى لا يوجد الا في مجرد اما الاول
فبا المشاهدة والرصد واما الثاني فلان التخيلات الجزئية لا تبقى على نظام مضبوط دائما كما نجد من انفسنا اما الثالث فلان الصورة
الحاصلة في الجسماني معرضة للذهنية فلا تكون كلية واعترض على هذا الدليل بوجوه اما اولها فانها طبيعية والمطلوب نفس الحركة واما ثانيا
فهي قسرية ولا يلزم ان يكون كل حركة قسرية على خلاف حركة طبيعية فلعل طبع الفلك السكون ويحركه المختار سبحانه بارادته واما ثالثا
فلا نسلم عدم انتظام التخيلات والقياس على تخيلنا قياس الغائب على الشاهد وهو غير صحيح هذا مختصر الكلام واددا علم الثاني انما ذكر
من توكم اما الاعراض بعضها بالمشاهدة وبعضها بطريقان العدم لا يدل على حدوث جميع الاعراض اذ منها ما لا يدرك بالمشاهدة حدثه

ولا حدوث اضداده كالأعراض القائمة بالسّموات من الأشكال وهي الكروية وجمع نظر إلى الكروية القائمة بكل ذلك والامتدادات في الطول والعرض والعمق وما كتب في الهواء من أنها الخطوط البيض والخمر في السماء فهذه يان اذ هي في الهواء البخاري لا في الفلك وايضا شاهد حدوثها وحدثت اضدادها بزوالها والاضواء القائمة بالشمس والكواكب والجواب ان هذا اى عدم ادراك حدث بعضها غير محل بالفرض اى بحدوث جميع الاعراض لان حدوث الاعيان يستدعي حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم الا بها يريد ان يرهان الحركة والسكون دل على حدث الاعيان كلها وحدث الاعيان يستلزم حدوث بقية الاعراض القائمة بها وقد يورد انهم استدلوا بحدوث الاعراض على حدوث الاعيان ثم استدل للتم بحدوث الاعيان على حدوث الاعراض وهذا دور الجواب ظاهر لان الاعراض بعضها دال على حدوث الاعيان كالحركة والسكون وبعضها مدلول كما سواهما من الاعراض فلا دور الثالث واراد على قوله ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل وهو محال ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة اى وقت معين حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود في ازمة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي قيل اشارة الى تعريف الازل على تسامح في العبارة احد هاتين الاول له ثانيهما زمان غير متناه في جانب الماضي والحاصل واحد والظاهر عندي انه تعريف للازلية على تسامح في عادة الضمير وانما وصفه لازمة بالمقدرة لان الزمان افراده مستمر انقسامه الى ازمينة افرضي ومعنى ازلية الحركات الحادثة اى معنى قوله هم حركة الافلاك تدبيرة مع ان كل فرد من افراد الحركة حادث اندما من حركة الا و قبلها حركة اخرى لا الى بداية وهذا هو مذهب الفلاسفة وليس مذهبهم ان الازل وقت معين يوجد فيه الحركة الحادثة وهم يسمون انه لا شئ من جزئيات الحركة بقديم وانما الكلام في الحركة المطلقة اى القديم عندهم هي الحركة المطلقة لا جزئياتها والجواب انه لا وجود للطلق الا في ضمن الجزئى لان الماهية الكلية لا توجد في الخارج منفردة عن التعييناتها فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات او عدمه اذ لا ان بداية كل واحد من الجزئيات لو كان مستلزما لبداية الكلى لزم ان يكون انتهاء كل من الجزئيات مستلزما لانتهاء الكلى فيلزم انتهاء نعيم الجنان وثانيا ان النوع لا يلزمه حكم جزئيات من حيث الزمان ألا ترى ان الوجود لا يبقى فردا من اكثر من يوم مع ان نوع الوردة يبقى اكثر من شهر ويحاجب عن الاول باننا لا ندعى عدم انتهاء نعيم الجنان بالمعنى الذى يقول به الفلاسفة في الحركات الماضية فهذا قياس مع الفارق وذلك لان غير المتناهى من الحركات قد دخل تحت الوجود بزعمهم ومن النعيم لا يدخل تحت الوجود قط وعن الثاني بان كون النوع اطول بقاء من كل فرد مسلم لكن لا يستلزم قدم النوع مع حدوث الافراد والحق ان الجواب الصافى عن الشائب ليس ما ذكره الشارح بل ان عدم تنهاى الحركات باطل بمرهان التطبيق وقد تقر جريانها في المتعاقبات كالمجموعات الرابعة واراد على قوله هم الجسم والجوهر لا يخلو عن الكون في حيز لئلا كان كل جسم في حيز لزم عدم تنهاى الاجسام وهو باطل اما ادلا فلا يند لو وجد بعد غير متناه لا يمكن ان يفرض فيه مثلث متساوى الاضلاع ثم يفرض ذهاب ضلعين منه محيطين بزاوية الى غير نهاية ولكن هذا الفرض يوجب عدم تنهاى وهذه الزاوية مع ان محدود بالضلعين وهذا تناقض محال واما ثانيا فلا نفرض في البعد الغير المتناهى خطا من مبدى معين ذاهبا الى غير نهاية ثم

خط متاخرا عن هذا المبدأ بلع ثم نفرض تطابق المبدئين فان استوى الخطان لزم مساواة الزائد والناقص وان نقص الناقص
لزم انقار الزائد ايضا لانه لا يزيد عليه الا بدائع لان الحيز هو السطح الباطن من الحارى اى الجسم المحيط بالماس صفة للسطح للسطح
الظاهر من المحوى اى الجسم المحيط بالحيز الماء الداخل في الكون عبارة عن سطح باطن الكون المماس للسطح الظاهر من الماء وهذا التعريف
للمكان منقول عن ارسطاطليس وتخلص القائلون به عن اشكال عدم تناهي الاجسام بان الجسم المحيط بكل لا مكان له وللجواب
ان الحيز عند المتكلمين ليس هو السطح بل هو الفراغ المتقوم اى الخلاء الذى يتوهم انه فراغ وهو معدوم في الحقيقة وقيد بالمتوهم
لان الفراغ الموجود مذهب افلاطون في المكان وسيبقى تفصيلا ان شاء الله سبحانه الذى يشغل الجسم ينفذ فيه في الفراغ ابعاده اى
ابعاد الجسم اى الطول والعرض والعمق ويجوز العكس في ارجاع الصوريين الا ان الاول احسن وهذا الشغل والنقذ وهو ما عند
المتكلمين وحلول محقق عند افلاطون وترك ذكر الجوهر سا محلا لانه معلوم بمقايضة الجسم بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في وجود
الواجب تعالى وتنزيهاه ولقد قدم مقدمتين الاولى اختلف في ان المعجزة الى المؤثر هو الحدوث والا مكان نال اول مذهب المتكلمين
واستدلوا عليه بان عدم الممكن ممكن فيلزم احتياجا الى العلة مع ان العدم لا يكون اثر العلة بل يكفيه عدم علة الوجود والثاني مذهب
الحكماء والمتأخرين من الاشاعرة مستدلين اولا باننا نقول وجود الحادث ولا يظهر لنا انتقار العلة الا بعد تصور امكانه وثانيا
بانه لو كان المعجزة هو الحدوث لزم استثناء العالم عن الصانع بعد وجوده واجاب بعضهم عنه بالتزامه وايدى بقاء البناء بعد
موت الباني وهو مغلط وبعضهم بان الاجسام لا تبقى بدون الاعراض والاعراض لا تبقى زمانين فالحاجة الى الصانع مستمرة الثانية
المشهور للعقلاء في اثبات الواجب طريقان احدهما طريق الحدوث وهو المأثور عن قدماء المتكلمين وتقريره ان الاحيان والاعراض حادثات ولا بد
لابد للحادث من محدث اما المقدمة الاولى فنقد البرهان عليها واما الثانية نادى بعض الاشاعرة بل ههنا وبههنا عليها بان من
رأى بناء رفيعا جزم بان له بانيا وقال المعتزلة استدلاله لا يستدلوا عليها اولا بالقياس على افعالنا وبيان ان افعالنا محدثة ولا بد
لها من محدث فكذا الاجسام المحدثات وهو ضعيف وثانيا بان الحادث متصف بالوجود بعد العدم فهو جازر الوجود والعدم فلا بد
لترجيح الوجود من مرجح ولا يخفى ان هذا الدليل مبنى على الحدوث والا مكان معاذ جزاز الوجود والعدم هو الامكان ثانيهما طريق
الامكان وهو المنقول عن الفلاسفة والمختار عند محقق الاشاعرة المتأخرين وتقريره على وجوه واشهرها انه لا شك في وجود موجبات فان
كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا احتاج الى ما يترجح وجوده ويجب الانتهاء الى الواجب قطعاً للدور التسلسل ثم ترجع الى
الشرح قال الشارح ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث لابد له من محدث استدلال بطريق الحدوث ولم يدع بدعية
تلك المقدمة كما ادعى بعض الاشاعرة بل استدلل عليها كالمعتزلة بدليلهم الثاني بقوله ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن عن غير
مرجح ولو قال ضرورة امتناع ترجح الحادث على عدمه رجح الملاك الاشاعرة ثبت ان محدثا جزاء لما والمحدث للعالم هو
الله تعالى اى الذات الواجب الوجود فسر اسم الله سبحانه بالواجب لان كون الحق سبحانه مبدءا للمحدثات كلها ومبدء السلسلة
الممكنات باجمعها وموصوفا بالوجود لا والقدم ومنزها عن الجسمية والعرضية الى سائر ما يذكر المصنف من التنزيهاات انما هو من

حيث كونه واجب الوجود ومن مصصحات هذا التفسيران للجلالة الشريفة موضوعة للذات المقدسة والوجوب انحص صفاً الذي يكون وجوده من ذاته اي ذاته على تامة لوجوده وهذا مبني على مذهب المتكلمين من ان وجود الواجب لا يد على ذاته لا ناعقل ذاته ثم نثبت وجوده بالبرهان وقال الحكماء والصوفية وجوده من ذاته لان هذا اكل اكل الوجود ولا يحتاج الى شيء اصلاً اي في وجوده وتلك بضمهم لا في ذاته ولا في صفاته الحقيقية وقد يزعم ان الاحتياج في الصفات لا ينافي الوجوب وللوصول مع الصليين صفة كاشفة للواجب اذ لو كان محدث العالم جازر الوجود لكان من جملة العالم او جزئية الصفات الالهية جازرة الوجود عند المتكلمين لانها زائدة على ذات الواجب مع انحصار الوجوب في الواحد فيلزم ان يكون الصفات من العالم اجيب اولاً بان الكلام في الجازر والمفاد للواجب اي المنفك عن ثانياً بان الصفات واجبة لان كل ممكن حادث وفيه انه سيأتي اثبات انها ممكنة بذاتها وان لا يجب كون كل ممكن مبنوفاً بالعدم فلا يصلح محدثاً خبر الفعل على تضمينه معنى الكون للعالم ومبدأ له وذلك لانه يلزم كونه علة لنفسه والمبدء بضم اليم في استعمال المتكلمين وفتحها في لسان الفلاسفة والشرع انما اذن في الاول واورد على الدليل انك اذا رجعت بالعالم في قولك لكان من جملة العالم ما ثبت حدثه فلا نسلم قولك لكان من جملة العالم لجزان يكون من عالم المجردات وان اريد مطلق العالم فلا نسلم قولك فلم يصلح ان يكون محدثاً للعالم لجزان يكون من عالم لم يثبت حدثه ومحدثاً لما ثبت حدثه وبالجملة فالاستدلال بطريق الحدوث غير تام اجيب اولاً بان ادلة اثبات المجردات غير تامة وفيه ان ادلة نفيها ايضا غير تامة وثانيها بان هذا المنع لا يضر لانه اذا كان جازر الوجود وجب انتهاءه الى الواجب قطعاً للسلسلة الممكنات وفيه انه يرجع الى طريق الامكان وثالثاً بان حدوث الجازر ثابت لان كل ممكن حادث وفيه ان الحدوث الزماني ممنوع والذاتي مسلم لكنه خارج عن البحث ورابعاً باختيار الشق الثاني وان المراد في قوله المحدث للعالم هو الله تعالى هو المحدث بالذات اي من غير ان يكون واسطة كما يزعم الفلاسفة في العقول فحاصل الدليل ان للمحدث بالذات هو الواجب اذ لو كان جازر الوجود لكان من مطلق العالم فلا يصلح محدثاً بالذات بل يكون واسطة وفيه ان المطلوب هو انها للوجودات الحادثة الى الواجب تعالى والدليل لا يعطيه الا بابطال التسلسل فلا يتم طريق الحدوث مع ان العالم اسم لجمعية ما يصلح علماً اي علامته ان على وجوده مبدأه فلو كان محدث العالم من جملة العالم لكان علامة على وجود نفسه وهذا محال ولا يخفى انه دليل اتناعي شعري متعلق بلفظ العالم ولا فائدة في ذكره الا اتناع بعض العوام به وقريب من هذا اي من قولنا اذ لو كان جازر الوجود لكان من جملة العالم وللمراد ان حاصل الدليل واحد الا ان الاول بطريق الحدوث والثاني بطريق الامكان ما يقال ان مبدء الممكنات باسرها تمامها لا بد ان يكون واجبا اذ لو كان ممكناً لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدءاً لها بل لدعى انتهاء الممكنات الى الواجب مع قطع النظر عن نفى الوسائط فان نفيها مسألة اخرى وقد يتوهم قيل المتوهم صاحب المواقف ان هذا اي ما يقال دليل على وجود الصانع من غير انتقار اي احتياج الى ابطال التسلسل هو وجود اشياء مترتبة غير متناهية يكون كل سابق منها علة لللاحق والبراهين المشهورة على اثبات الواجب موقوفة على بطلان التسلسل والالجازر وجود الممكن من ممكن ثان وهذا الممكن من ممكن ثالث وهكذا بلا نهاية ثم لما كان البراهين الباطلة للتسلسل موقوفة على مقالات طويلة اراد بعض المحققين اختصار اللقال واستخروج براهين غير موقوفة على بطلان التسلسل على زعمه فنها ما اخرج صاحب المواقف وهو ان الموجودات لو انحصرت في الممكنات لاحتاج مجموعها الى موجدها مستقلاً يكون ارتفاع الممكنات متمسكاً بالنظر في وجوده لان الممكن مالم يجب من علته لم يوجد فيلزم ان يكون هذا الموجد خارجاً عن

المجموع لا نفسه ولا بعضه اذ لو كان عدم شئ منهما ممثلاً بالنظر الى ذاته لكان واجباً هذا خلف والخارج عن الممكنات هو واجب وهو المطلوب ومنها انه لو لا الواجب بالذات لم يوجد واجب بغيره فلا يوجد موجد اما الاول فلان ارتفاع المجموع لا يكون محالاً بالذات وهو ظاهر لتكوينه من الممكنات ولا بغيره لان الغير الذي يمتنع المجموع به يجب ان يكون خارجاً عنها واما الثاني فلان ما لم يجب اما بذاته او بغيره لم يوجد وهو قريب من الاول ومنها انه لو انحصر الموجد في الممكن لم يوجد شئ اصلاً لان الممكن لا يتقل بوجوده واذ لا وجود فلا ايجاد وارتضى السيد السند هذا البرهان جداً فرد عليه الشارح بقوله وليس كذلك اى كما يتوهم بل هو اى ما يقال اشارة الى اعداد دللتها بطلان التسلسل ولكن لم يذكر فيه بطلان التسلسل صريحاً فتوهم انه غير مقتدر الى ابطاله وادرج عليه ناسئلاً ان هذا الدليل يستلزم بطلان التسلسل لكننا لانعلم ان اثبات الواجب بهذا الدليل يتوقف على ابطال التسلسل وقد تكلف فدفعه بان المراد بابطال التسلسل اقامته دليل ينتج بطلانه سواء اقيم على بطلانه او على مطلوب آخر وعندنا فيه نظران مطلوب صاحب المواقف هو قصر مساندة الدليل على الواجب تعالى فكونه مستلزماً لبطلان التسلسل لا ينافي القصر وهو اى احد الادلة المشار اليه انه لو ترتبت سلسلة الممكنات لا الى غاية في جانب مبدئها احتاجت الى السلسلة بمجموعها المعلقة اى موجد لان مجموع السلسلة ممكن فيجوز رجوعه وعدمه وانما كان ممكناً لانه مركب من الاجزاء والمركب محتاج في رجوعه الى الاجزاء وهذا الاحتياج ينافي الوجوب روى اى العلة لا يجوز ان يكون نفسها اى نفس السلسلة ولا بعضها فلا استحالة كون الشئ علة لنفسه ولعلله اى لو كان علة بمجموع السلسلة هي مجموع السلسلة لزم ان يكون الشئ علة لنفسه وهذا محال لا ستلزامه تقدم الشئ على نفسه وهو بداهة استحالة ولو كان بعض السلسلة علة لمجموع السلسلة لزم ان يكون الشئ علة لنفسه ولعلله اما الاول فلان هذا البعض داخل في المجموع فاذا كان علة للمجموع كان علة لنفسه ايضا واما الثاني فلان هذا البعض علة لما سواه من السلسلة فلنفرض ان الالف علة للباء والجيم والذال وهلم جرا ثم نقول الالف ايضا ممكن لا بد له من علة فيجب ان يكون علة بعض ما عداه من السلسلة وهو الباء مثلاً فيلزم ان يكون الباء علة للالف الذي هو علة للباء بل يكون موجد السلسلة خارجاً عنها اى عن السلسلة فيكون واجباً اذ المفهوم منحصر بين الممكن والمتنعم والواجب وقد بطل الاول ولا يصلح الثاني موجد قعين الثالث وينقطع السلسلة واعتراض على هذا الدليل بروجه ومن اشهر الادلة على بطلان التسلسل بل على بطلان وجود كل ما لا غاية له من الممكنات برهان التطبيق وهذا البرهان احداً كان علم الكلام وهما ان نفرض من العلول الاخير الذي ليس علة لشيء وقد انتهت عليه السلسلة في جانب الحق الى غير النهاية جملة مشتملة على مجموع للعلولات والعلل ونفرض مما قبله بواحد اى من العلول الثاني الذي يكون علة لذلك العلول الاخير مثلاً لان المقصود يحصل باى قفاصل فرضناه من عشرة او مائة او الف من الاعداد المتناهية الى غير النهاية جملة اخرى فهذا الجملة جزء من الجملة الاولى وكل من الجملة متناه في جانب النزول غير متناه في جانب الصعود ثم نطبق للجمتين اى نطبق للجملة الاولى بالثانية بان نجعل الاولى من الجملة الاولى بازاء الاول من الجملة الثانية والثاني من الجملة الاولى بالثاني من الجملة الثانية وهلم جرا اى افرض التطبيق في جميع اجزاء السلسلتين وقد يشدك فيه بان تطبيق غير المتناهي بغير للتناهي محال لان القوى البشرية تعجز عن تفصيل ما لا يتناهى اوجب بان الحكم العقلي الاجمالي كان بحاجة الى التفصيل فان كان بازاء كل واحد من جملة الاولى واحد من الجملة الثانية كالناتق

وهي الجملة الثانية كالأولى وهي الجملة الأولى ويشكك فيه بان النقصان والزيادة من خواص المتناهي آجيب بالمنع لا بد لا تفاوت بين
الجمليتين في جانب الصعود والجانب الآخر متفاوتة بعد معلوم بالضرورة وهو محال لأن الكل اعظم من الجزء بالبدية ويشكك فيه بان
وقوع كل جزء من احدى اجزاء من الأخرى لا يلزم ان يكون مساواة للجمليتين بل يجب ان يكون لعدم تناهيها ودفوع باننا نعلم بالضرورة
ان كل جمليتين اما متساويتان او متفاديتان والناقص تنقطع قبل الزائدة وان لم يكن بازاء كل واحد من الأولى واحد من الثانية
فقد اريد في الجملة الأولى ما لا يوجد بازائه شيء في الثانية فينقطع الثانية وتنهي ويلزم منه اي من انقطاعها تنهي الأولى لا نهالا تزيد
على الثانية الا بقدر متناه كالأول في مثالنا والرائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهي بالضرورة هذا تحرير البرهان على أي المتكلمين
واما الحكماء فشرطوا فيه شرطين فالشرط الأول ان تكون الامم الغير المتناهية موجودة في الخارج والآخر يتم التطبيق لأن وقوع احادها بازاء
احاد الأخرى ليس في الوجود الخارجي لعدم اجتماعها ولا في الذهن لا لاحتالة وجودها في الذهن منفصلة واجيب بان دخولها تحت وجود الخارجي
كان ولو على سبيل التعاقب اما اوله فلان هذا قسم من الوجود الخارجي عند الحكماء كوجود الحركة والزمان لا توجد مجتمعة بل ليس الحاضر منها
الا ما لا يقبل القسمة واما ثانيها فلان الفلاسفة يشبّهون الوجود الذهني زاعمين ان الدهر ما الزمان وان الزمان مجموعة حاضريه وان للحادث
المتعاقبة حاضرة فيه معا ويتفرع على نفي هذا الشرط مسألة حدوث العالم فانه لو كان العالم قدما كانت الدورات الفلكية والايام والشهور والسنين
فيما مضى غير متناهية فيبطل برهان التطبيق عندنا لا عندهم لعدم اجتماعها مع الشرط الثاني ان تكون الامم الغير المتناهية متمسكة بالتطبيق
الاجمالي لا يجري في غير المرتبة اذ لا نظام لها حتى يلزم من تطبيق بعضها تطبيق الكل والتطبيق التفصيلي محال آجيب بان العقل يحكم في غير
المرتبة اجمالا كما يحكم في المرتبة اجمالا فان كفى الحكم اجمالي كفى في الرجمين والاهم كيف في المرتبة ايضا ويتفرع على نفي هذا الشرط تناهي النفوس الناطقة
وزعموا انها غير متناهية وان البرهان لا يبطلها لعدم ترتيبها ذلك بعض المدققين عدم تناهي النفوس باطل ولو صح الشرط لانها وان لم تكن مرتبة بحسب
ذواتها لكنها مرتبة بحسب ازمته وحدوثها وعندي في نظرنا انما يتم على مذهب ارسطو هو ان النفوس تحدث بحدوث الاجساد واما علم مذهب
الاشراقيين من انها تدعى نلاد من زعم انهم لا يقولون بعدم تناهيها فلم يتبع مذهبهم وناهيك انهم لو قالوا بذلك لزمهم انقطاع نزع الانسان
والقول بالتناهي وكلاهما خلاف اجماعهم ومن التشكيكات في برهان التطبيق انه لو لم تناهي الاعداد ومعلومات الله تعالى ومقدوراته و
هو خلاف اجماع فاجاب بقوله وهذا التطبيق انما يكون فيما دخل تحت الوجود في الخارج سواء كان وجوده مع النفوس او متعاقبا كالادوار
الفلكية دون ما هو وهي محض من غير ان يكون موجودا في الخارج فانه اي تطبيقه ينقطع بانقطاع الوجود وتوضيحه انه لا بد في جريان التطبيق من
تحقق احاد السلسلتين اما الامم الاعتبارية فلا وجود لها في الخارج وهذا ظاهر ولا في الذهن لانه لا يقدر على استحضارها لانها نهاية مفصلا فلا يجري
التطبيق الا في ما استحضره فاللازم انما هو تناهي ما يستحضره الوجود وأورد عليه الشارح في شرح المقاصد بان تحصيل الجمليتين من سلسلة واحدة شمر
التطبيق بينهما انما هو بحسب الذهن لا في الخارج فان كفى حكم النقل كفى في الكل فلا يرد النقض بمراتب العدد بان تطبق الجمليتان احدهما من الواحد
لا الى نهاية والثانية من اثنين لا الى نهاية او يطبق الاحاد بالعشرات او العشرات بالمئات وانما لا يرد النقض لان مراتب الاعداد درجته راد في رتبة
ان العدد من الموجودات الخارجية عند الحكماء لا يتم عندهم والكلم عرض آجيب بان هذا الجواب على مذهب المتكلمين القائلين بانه دهمي على

المتحققين من الحكماء بواقفونهم في وهمية كما ذكره جلال الدين ولا يرد النقض بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فان الاولى اى المعلومات اكثر من الثانية اى المقدورات لان ذات الحق سبحانه معلومة له غير مقدورة والمطلات معلومة غير مقدورة والعامة اذا سمعوا ذلك انكروا انكارا عظيما راعين انه مستلزم العجز حتى تمت بعض الموسومين بالعلم يقول هو قادر على خلق شريكه وهكذا لمن بنى قصرا وهدم مصر اذا بطل التوحيد الذى هو اعظم اصول الاسلام بمراماة القدوة على حسب وهم الفاسد وانت تعلم ان تعلق ارادة الله سبحانه بالحوال محال والعجز انما يلزم فيمن اراد ولم يستطع فاحفظه معرلا تناهيهما وهذا النقض يرد على قولهم اذا كان احدى الجملتين انقصر من الاخرى لزم انقطاعهما بالتطبيق وتقريره ان برهان التطبيق لو لم يلزم انقطاع المقدورات ادلة المعلومات ثانيا واذ بالهل لا نهما غير متناهيين وذلك اى عدم ودرء النقض بالامداد والمعلومات والمقدورات ثابت لان معنى لا تنهى الامداد والمعلومات والمقدورات انها لا تنهى الى حد لا يتصور فوجه آخر فانك لا تستطيع ان تنهى عدد الا يمكن المزيد عليه لانك اذا تصورت مائة الف الف وضمتها في عدد اوراق الاشجار وقطرات البحار ولا مطر مثاقيل الارض والجمال وذرات الرمال والكواكب وانفاس الحيوانات كان المزيد عليها ممكنا في التصور وفي الرجوع ولو اخذت لها اضما فاضاعة فهذا معنى اللانهاية من الوجود بالفعل من العدد محصور سواء كان في الخارج او في الذهن اما الاول فلان المقدرات متناهية واما الثاني فلان الذهن لا يستطيع احصاء ولا يتناهى وهكذا الحال في للمعلومات والمقدورات لا بمعنى ان مالا نهائية له يدخل تحت الوجود فانه محال سواء كان الوجود خارجيا او علميا وبالجملة الموجود من العدد والمقدورات والمعلومات متناه والموهم لا يجري فيه التطبيق بقى ههنا ابحاث البعث الاول استشكل بعضهم لا تنهى نعيم الجنان ايام الاخرة وانفاس اهلها وحوايه ظاهرها ذكرها الشارح فانها وان كانت لا تقف على حد لكن الداخل منها تحت الوجود متناه ابدأ بالبحث الثاني قيل مراتب الاعداد الغير المتناهية وان لم تخرج الى الوجود لكن يجب ان تكون معلومة له تعالى لعدم تعالى الممكن والحوال وكذلك نسبة التطبيق معلومة له اجيب بان تعلق العلم بالانهاية محال ولا يلزم الجهل كما ان تعلق القدوة بالحوال محال ولا يلزم العجز وهذا ظهر للجواب عما قيل ان عدد انفاس اهل الاخرة ان كان معلوما لله تعالى لزم انها لا تخرج الى الوجود البعث الثالث ان القول بان ما احاط به العلم الالهى متناه مما يشكل تخريجه وذلك لان الداخل في علمه من ايام الاخرة والحوادث الكائنة فيها ان كان مقدرا متناهيها فلا بد ان ينصدم هذا القدر المعلوم بعد فيلزم ان يكون ما بعده من الايام والحوادث غير معلوم وذا جهل وطال ما يتخذه في هذا الاشكال في قلبي حتى وجدت في كلام بعضهم ان صفة العلم تدعى ولكن تعلقها بالحوادث انما يتحقق عند وجودها ولا شك ان هذه العلاقات متناهية وان لم تقف الى حد وهذا شديد البطلان لا سيما ان الجهل قبل حدوث الحوادث وبالجملة فاجاب الشارح غير مرضى واجاب المحقق الدواني بان معلومات الله تعالى غير متناهية لكن على واحد بسيط اجمالى وليس بصرف مفصلة فالمعلومات لا يجري فيها التطبيق اما في الخارج فلان ما يخرج الى الوجود الخارجى منها متناه واما في العالم الالهى فلا انها متحدة لا تعدد فيها وهذا جيد لكن القول بالعلم الاجمالي رآى الفلاسفة الواحد يروى عن الاشعري ان الله تعالى واحد من طريق العدد وانكروا ذلك اخرون ومنهم ابراهيم القلايسى اما ولا فلانه يلزم ادخاله في المقدرات فيلزم تكرره بما يضم اليه من العدد وتقلله بدونه واما ثانيا فلان كل عدد متناه والله سبحانه لا يتناهى واقول لا يخفى ان هذين الدليلين من كلام غير المصلين اما الاول فلان الواحد المعدود مع غيره بان على وحدته واما الثاني فلا يلزم لا يريدون بعدم تنهى الواجب تعالى ان له كثرة لا تخصى كيف ذلك شرك

أو تركيب نعم لواجبنا بان ادخاله في المعدلات سواء ادب كان له وجه كاتحاد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على من جمع الله ورسوله في ضمير واحد فقال ومن يعصها فقد غوى وأما توجيها كلام الاشعري فهو انه اراد انه جزئي حقيقي وليس واحداً بالنوع او الجنس وحاشا لاشعري ان يتكلم في الاهليات بما لا يحسن يعني ان صانع العالم واحد فلا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة اعلم ان البراهين القائمة على وحدة الحق سبحانه منها ما قامت على ان الصانع واحد كدليل التمانع ومنها ما قامت على ان الواجب تعالى واحد كقولهم لو وجد واجبان لاشتركا في الوجوب وتمايزا بغيره فيلزم تركيب الواجب وهو محال فاشارة الى الوجهين جميعا والاول مبني على ظاهر كلام المص والمحدث للعالم هو الله والثاني على ما اختاره من تفسير الجلاله بالواجب وانما لم يذكر الثالث دليل الثاني لانه بسلام المتأخرين انسب لتفرعه على اصول فلسفية هذا ما عندنا في توجيها المقام وذكر بعضهم انما تعرض بذكر وحدة الواجب دفعاً لتوهم الاستدراك ووجه الاستدراك ان الله تعالى علم للجزئي الحقيقي وهو احد البتة ووجه الدفع ان المراد الوحدة في صفة الوجوب لا في الذات ودفع باننا لا استدراك بعد ما فسر الجلاله بالواجب وقال بعضهم ان اصل التوحيد هو عدم الاشتراك في صفة الوجوب فكان حقيقاً بالتصريح اما عدم الشرك في الصنع واستحقاق العبادة فمن لوازمه والشهر في ذلك الظاهر ان اشارة الى وحدة الصانع كما هو المناسب للتمانع والملائم لكلام المص والمحدث للعالم هو الله وقال بعضهم انه اشارة الى وحدة الواجب فاورد عليه انه يحتمل ان يكون احد الواجبين صانعاً والاخر معطلاً او يكون احدهما صانعاً قادراً والاخر منهما صانعاً موجباً يوافق ايجابه قد لا يؤثر فلا يكون تمانع فتكلف في الجواب ادلا بان المدعى هو ان الواجب الموصوف بالصنع والقدره واحد وثانياً بان التطفل والايجاب نقص فينا في الوجوب ان قلت التكلف مشترك لان احتمال كون احد الصانعين موجباً يمنع صحة الدليل على وحدة الصانع اي قلت لا نسلم اذ المطلوب ان يحدث العالم واحد وقد ثبت ان الموجب لا يكون محدثاً بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وهذا احد كمالات الكلام القديم فان ظاهر الآية دليل ظني قريب الى الافهام اريد اقتلاع عوام الامة به وباطنها برهان يقيني لمن وفق النظر وفي الحديث لكل اية ظهري وبطن رآه الفريابي عن الحسن رسلاً وتقريره انه لو امكن الهان هذا افضل من قولهم لو وجد الهان لان كمال التوحيد نفى امكان الشريك وهل يكون نفى وجو الشريك مع عدم القرض بنفى امكان كافياً في باب التوحيد فالظاهر نعم لكن اثبات الامكان ينبغي ان يكون منافياً للتوحيد فانهم لا يمكن بينهما تمانع بان يريد احد هما حركة زيد والاخر سكونه وانما امكن التمانع لان كلامهما اي من الحركة والسكون في نفس امر ممكن وهذا ظاهر وكذا تعلق الارادة بكل منهما اي هو ممكن اي لا تضاد بين الارادتين اي لا تنافع بين تعلقيهما بل التداخل في المراد بين اي الحركة والسكون دفعهما يقال انه يحتمل ان يكون اجتهاد الارادتين مخالفاً وحاصل الدفع ان المتنوع هو اجتماع المرادين اما اجتماع الارادتين فاممكن في نفسه ثم الظاهر ان المراد بالتضاد التداخل في المانع عن الاجتماع وهذا اعم من ان يكون بالتضاد الاصطلاحي وهو كون

امرين وجرد بين بحيث لا يجتمعان في محل واحد كالبياض والسواد او يكون بالعدم والملكة كالعمى والبصر ويكون بالاجاب
 والسلب كالانسان واللانسان وقد يزعم ان المراد هو الاصطلاحى فاورد عليه ان نفيه لا يتلزم جواز الاجتماع اذ مانع الاجتماع
 لا ينصرفه واجيب واجيب بان التعلقين وجريان فلوثبت بينهما ثبات كان هو التضاد ودفع بانه يتلزم ان يكون المثبت
 بين الحركة والسكون هو التضاد وليس كذلك وعندى ان التناقض مبنى على مذهب المتكلمين فان السكون عندهم عرض موجب
 بضاد الحركة اما كونها عدمًا وملكة فذهب الفلاسفة وحينئذ اى حين اذا اراد احدهما حركة والاخر سكونه اما ان يحصل
 الامر ان يجتمع الضدان او لا يحصل شئ منهما فيلزم عجزهما ما يحصل احدهما بدون الاخر فيلزم عجز احدهما وهما وهما العجز
 اما في الحدوث والامكان اى دليلهما وليس المراد بالامارة الدليل الظنى كما هو مصطلح المناظرين والام لم يتم البرهان لما فيه
 اى في العجز من شأنة الاحتياج لانه يحتاج في حصول مراده الى ان لا يزاحمه الاخر والاحتياج نقض ينا فى الوجوب او رد عليه
 ان المنافى للوجوب هو الاحتياج في الوجوب وامانى غيره فيحتاج المناقاة الى دليل اجاب المدقق بان الاجتماع منعقد على ان الاحتياج
 مطلقا نقص محال على الله سبحانه ويرد عليه ان الاجتماع حجة سمعية وكلامنا فى الحجة العقلية والا فلا حاجة الى تطويل الكلام فى
 اثبات التمانع بل يكفى ان يقال اخبرنا الصادق بانه تعالى واحد عندى ان المدقق لم يقصد اجتماع الامة بل اجتماع العقلاء
 كلام حتى القائلين بالشريك ايم فيكون الدليل الزاميا عليهم واراد بالاجماع كون الحكم بدعيًا اوليا من ذكر الملتزم وارادة اللزوم
 وقد يزعم ان الاحتياج على المحل لا ليس نقضًا محالًا لان الواجب لا يحتاج فى الوجود الى امكان الشئ قلنا ليس احتياجًا عند من
 امن النظر لانه يتحيز ان يقصد الله سبحانه ايجاد المتمتع والاحتياج انما يلزم لو قصد فخرًا امتناع عن ايجادها فالتقدير اى امكان
 مستلزم لامكان التمانع المستلزم للحال فيكون التقدير محالًا واعتراض على البرهان برهين احدهما انه لو لم يلزم عدم الواجب المختار
 لانا نقول صفاته ممكنة صادرة عن ذاته بالاجاب فلو اراد اعدام بعضها فان حصل كل من مقتضى الذات والارادة لا اجتماع النقيضين
 وان حصل مقتضى الذات لزم العجز وان حصل مقتضى الارادة لزم تخلف المعلول عن العلة التامة واجيب او لا بانا فرضنا التعلقين معا
 وما ذكرتم ليس كذلك اذ تعلق الذات بايجاد الصفة قديم وتعلق الارادة باعدامها حادث فالحال لم يلزم من دليلنا بل من دليل
 اخر وثانيا باختيار الثانى وان هذا العجز لا ينافى الا لوهية لانه من قبل ذاته تعالى بل هو ناس من كون كماله متمنعة الا تفكك عنه
 فهو مشعر بكمال لا ينقصه وانما المنافى للالهية هو العجز الحاصل من معاد اجنبى ثانيهما انه اذا تعلق ارادة احد الالهين بوجوب
 الحركة استحالة السكون فعدم ندره الاخر على السكون لا استحالة بالغير لا يتلزم العجز ولذا لا يتعد الواجب تعالى على اعدام المعلول
 مع وجوب علة التامة واجيب او لا بان السكون ممكن فى نفسه فعدم القدرة عليه حاصل بحاجز اجنبى فهو عجز محال وعدم القدرة
 على اعدام المعلول ليس كذلك اذ علة جميع الممكنات عندنا هو الحق سبحانه وثانيا بانا نفرض التعلقين معا بلا سبق احدهما
 وهذا تفصيل ما يقال ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الاخر لزم عجزه وان قدر لزم عجز الاخر وهذه العبارة فى غاية الحسن و
 الايجاز وانما لم يتعرض صاحبها لذكر جميع الضدين لان استحالة غنية عن البيان فى مواضع الايجاز وبما ذكرنا فى تقرير التمانع يندفع

ما يقال انه يحتمل ان يتفق من غير تمنع دفعه بقوله لا يمكن بينهما تمنع وذلك لان جواز الاتفاق لا ينافي امكان التمانع والبرهان يتم بامكان التمانع بلا حاجة الى اثبات وقوعه او ان يكون التمانع والمخالفة غير ممكنة لاستلزامه المحال وهو العجز واجتماع الضدين ودفعه بقوله لان كلامهما في نفس امر يمكن او ان يمتنع اجتماع الارادتين كإرادة الواحد اي كما يمتنع ان يريد الاله الواحد حركة زيد وسكونه معا ودفعه بقوله لا تضاد بين الارادتين فلا يكون اجتماعهما محالا وهذا بخلاف إرادة الواحد للحركة والسكون فانه اجتماع الارادتين بين المتضادين فيكون محالا واعلم ان قولنا لو كان فيهما الهة الا الله لفقدنا حجة اقناعية اي ظنية يريد ان الدليل الذي يفيد لفظ هذه الآية ظني اما البرهان الذي يستنبط بانتقال الذهن من ظاهرها الى باطنها فقطع كحجج وانما يسمى الدليل الظني اقناعيا لانه يقنع به من لا يحتمل كلفة البرهان وقال بعض المحشين كونه اقناعيا انما هو مع قطع النظر عن كونه خبر الرسول المتواتر والا فحجة قطعية قلت وهو مبني على انه يصح الاستدلال على التوحيد بالنصوص وقال بعضهم لا يصح لانه دورود لكن فحتمنا ان صحة النصوص لا يتوقف على التوحيد كما سيبيح اذ شاء الله تعالى والملازمة اي كوز الفساد لازما للتعدد عادية اي منسوبة الى العادة والعادة قد تطلق على فعل يتكرر صدرا عن فاعله مرات غير محصورة وقد تطلق على تكرير هذا الفعل على ما هو اللائق بالخطابات اي بكالات التي يقصد بها تسليم السامعين للمدعى على حسب الظن الغالب والمخطابة بالفتح قياس مركب من مقدمات مسلمة في بادى الرأي عند العامة من غير ان تكون مبرهنة وهذه المقدمات اقسام وهي انفعهم من البرهان لان مقدماتها لونة مقبولة فلا يستطيع احدا انكارها حذرا عن طعن الجمهور وسمى خطابة لاستعمال الخطباء ماى الواعظين اياه وانما كان المقدمات العادية نسب بالمخطابة اذ المقصود منها تسليم الجمهور وذلك لا يمكن الا بمقدمات مكررة في طباعهم والعاديات اولها بذلك فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الكبريان لقوله والملازمة عادية ويحتمل معنيين أحدهما ان عادة الحكم من البشر جارية بالتمانع عند تعدد ثنائيهما ان العادة الالهية جارية باحداث التمانع فيهم والاول اظهر وعلى كلا الوجهين تكوّن الملازمة من باب قياس الغائب على الشاهد وهو ظني سيما اذا كان للمدعى ان يبين فرقا واضحا بينهما وهوان التمانع من مقتضيات الطبائع الحيوانية كالطبع والغضب من كان الها كان منزلها عنها واعترض بعض المحشين بان عبارة الشرح تفيد ان الاحكام المستندة الى العادة لا تكون قطعية فيلزم ان لا يفيد النظر الصحيح علم اليقين بالنتيجة لان الملازمة بينهما عادية عند الاشاعة واللازم باطل واقول لم يفهم المحشي معنى العادية في الموضوعين فان معنى كون النتيجة عادية ان عادة الحق سبحانه جرت بخلق علم اليقين بعد النظر الصحيح ومعنى كون الملازمة عادية ان جريان العادات يفيد الظن بالملازمة وهذا لا يوجب ان يكون كل ما للعادة مدخل فيه ظنيا كما ان كون خبر الواحد مفيدا للظن لا يستلزم ان يكون كل مسموع ظنيا على ما اشير اليه بقوله تعالى ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله الا اذا ذهب كل اله بما خلق ولعلنا غلب بعضهم اي بعض الالهة على بعض والاى وان لم نجعل الحجة ظنية والملازمة عادية بل جعلنا الحجة يقينية والملازمة عقلية كان الدليل غير تام فان اريد بقوله تعالى لفقدنا الفساد بالفعل اي خروجهما عن السماء والارض عن النظام

المشاهد فجرد التعدد بلا تمناع لا يتلزم الفساد لجواز الاتفاق من كاهن على هذا النظام بل المستلزم للفساد هو التمانع والآية غير
 مصرحة وإن أريد إمكان الفساد بأن يكون المعنى لو كان فيها آلهة لا يمكن فسادها فلا دليل على امتناعه أي على استحالة فاللزام غير
 باطل بل لنصوص شاهدة بطل السموات ورفع هذا النظام قال الله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب وقال إذا السماء انشقت
 وقال كل شيء هاك إلا وجهه وقال يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات فيكون الفساد ممكناً لا محالة إذا الوقوع فرع الإمكانات
 فالحاصل أنك إذا زعمت لو كان فيها آلهة لوقع فسادها فللزامه ممنوعة لجواز الاتفاق وإذا زعمت لو كان فيها آلهة لا يمكن فسادها
 فبطلان التال منوع فالدليل ليس يقينياً وأما أن جعلناه خطابة صحراً لا تختار الشق الأول ونقول إن الظن يستبعد الاتفاق بقى
 فهنا بحثان الأول أن بعضهم أجاب باختيار الشق الأول وقال جواز الاتفاق يتلزم جواز التمانع المحال نعم لو وجب الاتفاق لقم الكلام
 وقد يجاب بأن المراد بالجواز هو الإمكان العام الشامل للوجوب وأجاب بعضهم بأنه كلام على السند وهو لا يفيد إلا إذا ثبت
 مساواة السلبين فيقتضيه لمقدمة المنوعة الثاني أورد على جواز الاتفاق أنه يلزم تواجد علتين مستقلتين على معلول واحد بالتحصر
 أعني هذا العالم المنظم أقول دفع ظاهرهما أولاً فلا يكون واحداً بالتحصر غير معقول لتركيب من أشخاص غير محصورة بل من أنواع
 بل من اجناس وأما ثانياً فلا بد من معنى الاتفاق أن يخلق أحد هاتين شيئين فلا يراحم الآخر إلا أن يكونا مؤثرين في إيجاد كل واحد منهما
 قطعية والمراد بفسادها عدم تكونها أي عدم وجودها وهذا منع لحصر الفساد في المعنيين المذكورين بمفهومه لو فرض صانعاً لا يمكن
 بينهما تمناع في الأنفال كلها فلم يكن أحدهما أي أحدهما على السلب الكلي صانعاً وذلك لمنع الآخر إياه فلم يوجد مصنع أصلاً
 اللازم باطل لأن وجود المصنوعات بدعي فكذلك الملزوم لا نقول إمكان التمانع لا يتلزم إلا عدم تعدد الصانع وهو لا يتلزم انتفاء
 المصنوع حاصل للجواب منع الملازمة والضمير يرجع إلى إمكان التمانع والمعنى أن إمكان التمانع المحال يتلزم أن يكون التعدد
 الموجب له محالاً لأن استحالة اللازم دليل على استحالة الملزوم ولا يتلزم عدم المصنوعات لجواز أن يخلقها أحد هاتين من غير وقوع
 التمانع لأن إمكان التمانع لا يتلزم وقوعه ويجوز أن يكون الضمير يرجع إلى عدم تعدد الصانع والمعنى أن عدم تعدد الصانع لا يتلزم
 انتفاء المصنوع بل مستلزم له أن لا يكون شيئاً منهما صانعاً فإن أراد السائل بقوله فلم أحدهما صانعاً السلب الكلي لم يصح تفريع
 على إمكان التمانع أو السلب الجزئي لم يصح تفريع قوله فلم يوجد مصنع أصلاً عليه على نريد منع الملازمة في الآية أن أريد عدم
 التكون بالفعل لجواز الاتفاق فإن إمكان التمانع لا يتلزم وقوعه منع انتفاء اللازم أي انتفاء إمكان عدم التكون أن لو وجد عدم
 بالامكان وذلك الشهادة بالنصوص على انتفاء تكونها عند زوال الدنيا فالحاصل أنك إذا زعمت لو كان آلهة لم يوجد المصنوعات
 فلازم الملازمة لجواز الاتفاق وإذا زعمت لو كان آلهة لا يمكن أن لا يوجد المصنوعات فلازم أن هذا الإمكان منتف فان عدم وجودها
 ممكن بل أقم عند الحشر أنقلت في الكلام تكراراً لأن الجواب الأول هو الشق الأول من العلل وحاصلها منع الملازمة بحيث لا يجيب بالجواب
 الأول مني على أن الظاهر المتبادر من قوله عدم تكونها هو بالفعل والعلاوة لا بطلان الشقوق المحتملة كلها وأعلم أن الشارع قد اجتهد في كون
 الآية حجة ظنية اتباعاً لآبي نصر الفارابي الحكيم ولعل قلب المؤمن يمتنى كرها بحجة قطعية وإن لم يكن الاتفاق إجماعاً بالآية وقال بعض

المحققين التمانع على رأي الحكماء اظهر لانهم جعلوا علم الواجب تعالى بمصنوعات ارادة كافية في صدورها عنه فان كان هذا العلم حاملا
لاحد هما فقط لزم الجهل اوله اعلی فخر واحد لزم توارده على مستقلين او على تبيين متغايرين لزم التمانع وان اذ المحشى المدقق وجهين في
قطعية الآية احدهما ان المعنى لو كان المؤثر في رجح السماء والارض وغيرهما الهان لم يوجد هذا العالم المحسوس كله وبعضه اذ تأثيرهما اما
على سبيل الاستقلال واما على سبيل الاجتماع بان يكون المؤثر مجموع القديتين واما على سبيل التوزيع بان يكون المؤثر في البعض
احدهما وفي بعض ثانيهما والكل محال اما الاول فللتوارد واما الاخيران فلا يترامهما امكن التمانع المستحيل واذ استحال التمانع لم
يكن احدهما صانعا ليلزم انعدام العالم كله على تقدير الاجتماع لا نعدم جزء العلة وبعضه على تقدير التوزيع لا نعدم العلة ثانيهما لو
كان الهان لم يوجد العالم بل لم يمكن لان مجموع التعدد وامكان العالم مستلزم لامكان التمانع المستحيل فاذا فرض التعدد واقعا كانا مكن
العالم مستلزما لهذا المستحيل وكل ما يستلزم المحال محال فالعالم غير ممكن اذ باطل فثبت ان التعدد محال فان قيل مقتضى كلمة لو على
فاذكرة الحاجة انتفاء الثاني في الماضي بسبب انتفاء الاول كما في قولك لو جئتني لا عطيتك فان معناه انتفاء الاعطاء بسبب انتفاء
الجي فلا يفيده الآية الا الدلالة على ان انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد حاصل السؤال ان الآية
ليست على تركيب الحجج فلا يصح قولكم هي حجة اقناعية وذلك بوجهين احدهما ان كلمة لو تدل على انتفاء الفساد بسبب انتفاء التعدد وهذا
غير مقصود بل المقصود ان انتفاء الفساد يدل على انتفاء التعدد ثانيهما ان لو تختص بزمان للماضي المقصود انتفاء الهان في كل زمان
قلنا نعم هذا ثابت بحسب اصل اللغة اي سلمنا ان المعنى الاصل لكلمة لو هو ما ذكرت لكن قد تستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على
انتفاء الشرط فاندفع الاعتراض الاول من غير ذلك على تعيين زمان فاندفع الاعتراض الثاني وقد يجاب بان انتفاء التعدد في
الماضي كاف في المقصود اذ الحوادث لا يكون الهان كما في قولنا لو كان العالم قديما لكان غير متغير وقد يزعم ان المعنى الثاني من محض
اهل العقول وهذا وهم فانه حارفي استعمال هل اللغة وان كان تليلا واولية من هذا القبيل اذ لو حملت على المعنى الاول لكانت كلاما
مهما لا يعظم جداه وقد يشتبه على بعض الاذهان احد الاستعمالين بالاخر فيقع الخطا شارة العلامة ابن الحاجب ذلك لان
بعض النحاة ذكر وان لو يدل على انتفاء الجزاء لا انتفاء الشرط فاعترض عليهم ابن الحاجب بان الشرط بسبب الجزاء مسبب كثيرا ما يكون
لسبب واحد اسباب مختلفة كالشمس والنار للاضاءة فانتفاء السبب لا يستلزم انتفاء المسبب فالحق ان يكون لولا متناع الشرط امتناع
الجزاء لان انتفاء السبب يستلزم انتفاء اسبابه اجمع الا ترى ان قوله تعالى لو كان فيهما الهان لفسدتا استدلالا بامتناع الفساد
على امتناع التعدد دون العكس لجزا ان يقع فساد بالارادة الالهية من غير تعدد انتهى كلامه بالمعنى وجه الخطا انه زعم المعنى
الانتفائي والاستدلال واحد مع ان كلامهما معنى مستقل القديم هذا تصريح بما علم التزاما من قوله الله وهذا مبني على
ما ذكره الله من تفسير اسم الله في المص والمحدث للعالم هو الله تعالى بالذات الواجب اذ الواجب لا يكون الا قديما اي لا ابتداء
لوجوه تفسير لقوله قديما اذ لو كان حادثا مسبوقا بالعدم تفسير للحادث للتنبيه على ان مصطلح الفلاسفة غير مراد فانهم يسمون ما
يحتاج في رجوعه الى غير حادثا ولو كان غير مسبوق بالعدم كالعالم زعمهم لكان وجوده من غير ضرورة لان المعدوم لا يكون موجدا

لنفسه بلاهة حتى وقع في كلام بعضهم ان الواجب القديم مترادف فان غاية لقوله الواجب لا يكون الا قد يما اى بلغ استلزام الوجوب القديم الى ان زعم بعضهم ترادفها والترادف بين اللفظين هو اتحاد معانيهما كالقتر والجلوس والتساوى ان يصدق كل واحد منهما على كل ما يصدق عليه الاخر سواء اتحد المفهومان ام لا فالناطق والضاحك متساويان بلا ترادف لكنه اى ترادفهما ليس بمستقيم القطع بتغاير المفهومين فان الواجب ما يكون وجوده من ذاته والقديم ما لا يسبق عليه العدم وقال بعضهم ان القول بترادفها مبني على اصطلاح بعض القدماء من ان الترادف هو التساوى كما ان صاحب التبصرة ايا المعين النفسى ذكر ان الايمان الاسلام مترادفان ثم ذكر لكل منهما مفهوما على حدة وانما الكلام في التساوى بحسب الصدق يريد بيان اختلاف المشاخر في تساويهما فذهب الجمهور الى ان القديم اعم لان الحق سبحانه واجب قديم وصفاته قديمة غير واجبة لقيام البراهين على ان الواجب احدث ذهب الامام القزوينى الى انها متساويان والصفات اية واجبة زعمانه ان كل ما ليس بواجب فهو مسبوق بالعدم ويريد على كل من المذاهبين اشكال صعب كما يذكرونه فان بعضهم ذهبوا الى ان القديم اعم من الواجب لصدقه اى لصدق القديم على صفات الواجب من غير صدق الواجب عليها وانما يذكره لان القول بعدم تعدد الواجب مشهور ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة جواب عما قيل ان هؤلاء يخبروا عن القول بتعدد الواجب لكن يلزمهم تعدد القديم وهو محال اية عند اهل السنة وانما المستحيل تعدد ذات القديمة ثم شرع في مذهب القائلين بتساوى الواجب القديم فقال وفي كلام بعض المتأخرين كلاما ميم الدين الشيرازى ومن تبعه تصريح بان وجوب الوجود لذاته احتراز عن الواجب لغيره كالممكنات الموجودة لما تقر في محله من ان الممكن مالم يجب لم يوجد هو الله تعالى صفاته واستدلوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بانه لو لم يكن واجبا لذاته كان جائرا لعدمه ونفسه اى مع قطع النظر عن الموجود فيحتاج في وجوده الى مخصص اى مرجح يخصص الوجود بالوقوع لان وجوده وعد متساويان في الجواز والترجح بلا مرجح محال فيكون محدثا اذ لا معنى للحديث الا ما يتعلق بوجوده بايجاد شئ اخر فيه بحث ظاهر لان الملم هو اثبات الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم ولا يخفى ان تعلق الوجود بشئ اخر لا يتلزم الجواز ان يكون الممكن غير مسبوق بالعدم لعدم علتها كما قالت الفلاسفة في العالم والجواب انه قد ثبت ان الموجود هو المختار سبحانه ان معلول المختار مسبوق بالعدم لان ارادة ايجاد مقارنته لعدمه ثم اعترضوا اى هؤلاء المستدلون على انفسهم بازالصفات لو كانت واجبة لذاته لما كانت باقية والبقاء معنى المراد بالمعنى فهنا ما لا يقوم بنفسه هو اعم من عند المتكلمين لان صفات الحق سبحانه تعالى معان عندهم لا اعراض فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محتمل كما ان قيام العرض بالعرض محال والدليل واحد هو ان ما لا يقوم بنفسه لا يصح ان يقوم به غيره وفيه بحث لان الصفات لو كانت واجبة لذاته لم تكن من المعاني فاجاب بان كل صفة الهية فهي باقية بقاء هو نفس تلك الصفة اى بقاء الصفة عينها وليس امر ازايدا عليها كقولهم وجب الوجود عينه العجب من هؤلاء كيف تعرضوا لهذا السؤال الضعيف فجوابه السخيف سكتوا عن اعظم الاشكالات وهو لزوم تعدد الواجب ايضا عدم قيام الواجب بنفسه او رد على الجواب اشكالان احدهما انه لو تم لجاز بقاء العرض بناء على ان بقاءه عينه واجيب بان بقاء العرض غير العرض لا تفكاك عن البقاء في ان حدثه الثاني انكم ان اردتم بالعينية اتحاد المفهوم فهو ممنوع وان اردتم ان البقاء امر اعتبارى

وليس موجود في الخارج قائماً بالصفة فهذا مسلم لكن بقا العرض ايضاً كذلك فيجب بقا العرض وهذا الكلام في غاية الصعوبة
 اى القول بالصفات واجبة كما هو مذاهب الضريرى والقول بانها غير واجبة كما ذهب القائلون بان القديم اعم كلامهم امثلك فان
 القول بتعدد الواجب منافي للتوحيد ثم على الضريرى وبدءه على عكس ترتيب ذكر المذهبين لان هذا لا يراد اشد باساً ولا انه انحصر
 كلاماً واجيب عنه بوجهين احدهما ان المنافي للتوحيد هو اثبات الذات الواجبة لا اثبات صفات واجبة قائمة بذات الواجب فيه
 بحيث لان الادلة قامت على وحدة الواجب من غير تفرقة بين الذات والصفة تأنيهاً ان المراد بقولهم صفات الله واجبة بالذات
 انها واجبة لذات الحق سبحانه بمعنى انه تعالى كافي في انتضاها بلا حاجة الى غير الذات وهذا لا ينافي امكانها في حد نفسها و
 احتياجها الى موصوفها وفي هذا التاويل بحث اما اولاً فلا يطاق بقولهم الواجب لذاته هو الله تعالى وصفاته لان ضمير قولهم
 لذاته يرجع الى الموصول في الواجب فكما ان حمل الجلالة عليه حكم بكون الله تعالى واجباً بذاته فكذلك عطف الصفات على الجلالة
 حكم بكون الصفات واجبة بذاتها واما ثانياً فلان هذا التاويل يخالف استدلالهم فانه صريح في ان كل قديم فهو واجب بالذات و
 ليس جائز العدم في نفسه وقد يجاب بانه يحتمل ان يكون هذا الاستدلال من غير هؤلاء الائمة من قلنا التدب في حقيقة كلامهم و
 عندى فيه نظركه وقع في كلام الضريرى وهو انهم هؤلاء القوم هكذا واجب الوجود لذاته مذكور يست كنه نظير يارد وازلاً وابداً موجود
 باشد وفرض عدمه محال باشد وموجب وجوده ذاتى باشد وان قد اى تعالى است و صفات لله جل شأنه والقول
 بامكان الصفات ينافي قولهم بان كل ممكن حادث هذا يراد على المذهب الاول وهو ان القديم اعم من الواجب من الصفات غير واجبة
 ومرادهم بالحادث ما سبق وجب على عدمه كما هو مصطلح المتكلمين من ان القديم مالا اول لوجوده والحادث بخلافه وزعم
 الفلاسفة ان كلامهم القديم والحادث اما ذاتى واما زمانى فالقديم والحادث بالزمان فاذا ذكرهما اهل السنة واما القديم بالذات
 فما ليس بجد من غيره وهو الواجب اما الحادث بالذات فما كان وجوده من غيره سواء كان قديماً بالذات قديماً بالزمان كالعالم
 او مسبوقاً بالعدم اى حادثاً بالزمان كزيد عمر وهذا التقييم باطل عند اهل السنة فان زعموا اى القائلون بامكان الصفات في
 الجواب عن هذه المناقاة انها اى الصفات قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا لا ينافي الحادث الذاتى بمعنى
 الاحتياج الى الذات الواجب سبحانه وحاصله ان مراد المشائخ بقولهم كل ممكن حادث هو الحادث الذاتى وهو لا ينافي القدم
 الزمانى فالصفات حادثه بالذات لان وجودها مستند الى ذات الحق سبحانه قديمة بالزمان اذ لا اول لوجودها فهو باطل لانه
 قول بما ذهب اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحادث الى الذاتى والزمانى وفيه اى في القول بالصفات قديمة
 بالزمان حادثه بالذات رفض اى ترك كثير من القواعد الاسلامية فاحذوها ان الواجب سبحانه فاعل بالاختيار الثانية ان
 معلول المختار حادث بالزمان والثالثة ان الايجاب اى عدم الاختيار نقص انما لزم رفض هذه القواعد لا الصفات القديمة
 ان صدرت عن الواجب باختياره لزم رفض الثانية وبطل الاستدلال على حدوث العالم بان الصانع مختار ان صدرت
 بلا اختياره لزم رفض الاولى وان قيل يصدق الصفات بالايجاب العالم بالاختيار لزم رفض الثالثة والرابعة اذ التاديب في الاهلية

واجب انما لزم رفضه لان وصف الصفات بالحدوث بلا اذن شرعي جردة ويجوز ان يكون المعنى ان في تقسيم الفلاسفة رفضا
 للقواعد ذلك لان الداعي لهم الى هذا التقسيم هو ان الواجب ليس مختارا وان العالم قديم بالزمان حادث بالذات كلاهما
 باطل عند اهل السنة وسياتي في شرح قول المصنف في الصفات وهي لا هو ولا غيره لهذا اي لكون الصفات واجبة او ممكنة زيادة تحقير
 وهي ان الصفات ممكنة في نفسها ومعنى قولهم واجب الوجود هو الله وصفاته ان صفاته واجبة لذات الله تعالى والممكن اذا كان اجبا
 للقديم فليس قد محال انتى فخص هذا ما يتعلق بشرح الكتاب وان شئت ان تسمع خلاصة هذا البحث ناسم ان مذاهبا هل
 السنة فيه ثلثة احدها مذهب الضريبي ان الصفات واجبة لذاتها وهذا سهل للزوم تعدد الواجب ثانيا ما عليه جمهور المحققين و
 هو ان الصفات ممكنة تديمة صادرة بالاجاب عن ذات الحق سبحانه اعترض عليهم بوجه الاول ان ياتي قولهم كل ممكن حادث اجيب
 اولابانه خاص بالصادر بالاختيار ثانيا بان معناه حادث بالذات املا فعبان قول بما ذهب اليه الفلاسفة فنفية نظرا ذليلا غير مخالف
 واجبة في كل قول ولو كان حقا فلا بأس في تقسيم الحادث والقديم الى اثنى وزمانى اذ اعترفنا بحديث العالم باختيار صانعه تقدس
 الثاني ان الواجب مختار فيجب ان يكون معلوله مسبوقا بالعلم اجيب الا بتخصيص الاختيار بما سوى الصفات اذ من جملتها القدوة
 والاختيار فلو كان وجوها بالقدوة والاختيار لزم سبق الشئ على نفسه وادرك عليه ان الاجاب نقص عندكم واجيب بانه نقص في
 غير الصفات لان الصفات كمالات واجباب الكمال كمال الخلو عنه نقص وادرك عليه اولابان اناضلة الوجود على للممكنات اين كمال و
 ثانيا بما ذهب اليه سيف الدين الامدى من منع القاعدة حيث جنى ان يكون تقدم اختياره على معلوله ذاتيا لا زمانيا الثالث ان المتكلمين
 على ان المحجور الى العلة لمحدث لا امكن فيلزم ان لا يكون الذات علة للصفات القديمة واجيب بتخصيص القاعدة بما سوى
 الصفات الرابع ان البسيط لا يكون ناعلا لشئ وقابله معالان جهة الفعل غير جهة القول فيلزم التركيب للجواب ان الفعل القبول
 من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج وتعد اعتبارات لا يستلزم كثرة في الذات ثلثها للصوفية وبعض الاشاعرة وهوان
 الصفات عين الذات وهذا منزه عن الاشكالات الواردة على المذهبين الاولين وكل ما ادرك الجمهور في ابطاله فغير تام والله سبحانه
 اعلم الخ القادر العليم السميع البصير الشائى المرئى الشائى اسم فاعل من شاع وهو مراد المرئى ذكره لان النصوص الناطقة
 بهذه الصفة وقعت تارة بلفظ المشية وتارة بلفظ الارادة وزعمت الكرامية المشية كالاية والارادة تحدث عند ايجاد الشئ لا زبدقة
 العقل اي اول توجهه جازمة بان محدث العالم الكائن ارحال كونه على هذا النمط بفقتين الطريقة او النوع البديع العجيب والنظام
 المحكم بفتح الكاف اي المنوع عن الفساد او المشتمل على الحكمة مع ما يشتمل العالم عليه من الافعال المتقنة بفتح القاف المستحكمة بلا خلل
 والنقوش المستحسنة لا يكون اي المحدث بدمن هذه الصفات وقد يوضح بان النمط البديع يدل على العلم والحديث على القدوة والارادة
 والكل على الحقيقة اما الدلالة على السمع والبصر فغيرها بحيث لان الدليل العقلى لا يكفي لاثباتها كما صرحوا به واجيب بان المراد ههنا بالسمع
 والبصر ادراك المسموعات والمبصرات ولا شك في ان كون المختار سبحانه خالقا لها يدل على انه يدركها واما اثبات ان السمع والبصر صفات
 زائدة فانها مبدء الادراك فليس هذا محل بيان ثم ان عندى ان النقوش المستحسنة تهدى العقل السليم الى البصر وما قيل ان ايجاد

الاصوات لا يكون بدن علمها وهو السمع فاقول فيه بحث واماناً فلا نه منقوض باول صوت خلقه بقي في دليل الشُّبْح وهو ان الدليل انما يتم اذا كان العالم صادراً عن الواجب بلا واسطة والا فبحسب ان يكون الواجب موجبا غير موصوف ببعض هذه الصفات ويصدق عنه مصنوع موصوف بهذه الصفات موجد لهذا العالم اجيب بانه قد سبق ان العالم حادث بجميعه وان محدثه الواجب سبحانه فخلاصة الدليل ان محدث جميع العالم على النمط البديع لا يكون بدن هذه الصفات ولا شك ان الواسطة من جملة العالم فيكون محكوما عليه بالحدوث فلا يصدق عن الواجب لان الصادر عن الواجب قديم البتة واعترض على هذا الجواب بان الثابت فيما قبل هو حدوث الاعميان والاعراض ولا بد من نفي المجردات او حدوثها على ان اضدادها نقائص دليل ثان تقريره انه لو لم يتصف بها لزم ان يتصف باضدادها وهي الموت والعجز والجمل والصمم والبكم والعشى والاضطرار وهي نقائص يجب تنزيه الله تعالى عنها قالوا فيه بحث اما اوله فلا نكالا لنعلم انها اضدادها بل اعدام ملكاتها ونحو ارتفاع الملكات واعداً لها لعدم قابلية المحل كالبصر والعشى في الجدار اما ثانياً فلا نكالا لم استحالة الخلوع عن الشيء وضده فان الهواء خال عن الالوان المتضادة كلها قلت ثبوت الحقيقة بدبي وكذلك كون الحى قابلاً للصفات الباقية وكذا انقضاءها عند عدم الانقضاء بها وايضا قد ورد الشرع بها دليل ثالث بيان ان القرآن والا حاديث المتواترة نطقت باثباتها وهي امور لا يستحيلها العقل فوجب الايمان بها والضمير المجزوم للصفات المذكورة وقيل لجميع ما يحمل على الواجب سبحانه لقوله بخلاف وجه الصانع وفيه نظره خلاف الظاهر هذا الكلام ليس في حكم الاستثناء المتصل فافهم وبعضهم لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فنعلم ما يظن من ان تصديق الشرع موقوف على العلم بان الله الموصوف بصفات الكمال ارسل هذا الشرع لنظام خلقه فاثبات الصفات بالشرع مشتمل على الدُرِّ وحاصل الجواب ان تصديق الشرع انما يتوقف على العلم ببعض صفاته تعالى كحيوته وكلامه علمه قدرته وادبته بخلاف السمع والبصر فانه لا يتوقف الا رسال عليه ما يصح التمسك بالشرع فيها وكذا يصح التمسك به على شمول الارادة والعلم والقعدة كالتوحيد اى كما انه يصح التمسك على التوحيد بالشرع كقوله تعالى لا اله الا الله وذلك لانه اذا كان في البلد اميران ويفعل كل منهما ما شاء من تنعيم وعذاب فان العقل يحكم بطاعة كل منهما في ما امر بخلاف وجود الصانع وكلامه نحو ذلك كالعلم والارادة والقدر ساقا مما يتوقف ثبوت الشرع عليه فانه لا يصح التمسك بالشرع فيها للزوم الدور اذ لا يمكن الا رسال الا اذا كان المرسل موجد او عالماً بالرسول واهل وناهيها ويريد ان يطاع وقادراً على الا رسال وانكر بعضهم توقفه على الكلام لجزا ان يخلق في الرسول علماً ضرورياً رسالاً وشراً نكراً بعضهم التوقف على العلم بل قيل مشاهدة المعجزة توجب يقيناً عادياً بالصدق الرسول من غير توقف الا على العلم بوجود الحق سبحانه فيصير التمسك في سائر الصفات بالشرع وفيه خلاص عن تكلف الادلة العقلية والمحمد لله على ذلك ليس يعرض لانه لا يقوم بذاته بل يقتصر اى يحتاج الى محل يقوم التقييم قائم واثبت وهذا من الوجوب على مراحل ولا نه ممنوعه ذهبت الاشاعرة الى ان العرض لا يبقى زمانين بل يعدم ويتجدد مثله في كل ان واورده عليهم انه سفسطة لا نه تقطع ببقا لون هذا الثوب مثلاً فاجابوا بانه من غلط الحس كما اننا نعلم ان نار الفتيقن قائمة مع انها مسالة تنطفي ويغيبها اخرى وكان الانسب ترك هذا الدليل لان

اثباته مشكل مع ان كون الحق تعالى ليس بعرض من البديهيّات الواضحة بعد تصوّر مفهومى الواجب العرض والاى لو كان العرض
بانياً لكان البقاء معنى قائماً به اى بالعرض والمعنى ما يقابل لذات وهو لا يقوم بنفسه المكملون يستعملون عام من العرض فيسمون
الصفات الالهية معاني لا اعراضاً فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال خلافاً للفلاسفة فانهم جئوا بقيام العرض بالعرض لان قيام
العرض بالشئ معناه ان تحيزه اى تحيز العرض والتحيز قبول الاشارة للحسية تابع لتحيزه والعرض لا تحيز له بذاته بل انما تحيز
تبعاً للموضوع حتى يتحيز غيره بتبعيته غاية للنفي بالميم اى لو كان له تحيز بذاته لا يمكن تحيز غيره بتبعيته وهذا اى ليل يتنازع
بقاؤه العرض مبنى على ان بقاء الشئ معنى زائد على وجوده وان القيام بغيره معناه التبعيته فى التحيز يريد ان الدليل موقوف على
هاتين المقدمتين وهما ممنوعتان ولحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله هلا ابطال للمقدمة الاولى وحقيقة اى حقيقة
البقاء الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثانى اذ لا يتوهم من ان استمرار الوجود معنى زائد على الوجود وعدم زواله ما مر على
تفسير البقاء بالاول اثبات للمقدمة المنوعة وبالثانى مخالف لما يريد اثباته من كون البقاء عين الوجود وتقرير الجواب ان التعبير بها
مبنى على التسامح وحقيقة البقاء هو الوجود فى الزمان الثانى فليس امر زائد على الوجود بل عينه ومعنى قولنا وجد فلم يبق ان يحدث فلم
يستمر وجوده ولم يكن ثابتاً فى الزمان الثانى جواب عن حجة القائلين بان البقاء زائد على الوجود وتقرير الحجة ان العقل لا يتفقون على
صحة قولهم وجد الشئ فلم يبق فلو كان البقاء نفس الوجود لم يصح الاثبات والنفي معاً فانه تناقض كقولك وجد فلم يوجد حاصل
الجواب ان الاثبات والنفي لم يرد على الوجود فى زمن واحد بل المثبت هو الوجود فى الزمن الاول والنفي هو الوجود فى الزمان الثانى
فلنا تناقض كقولك وجد امس ولم يوجد اليوم وان القيام هو الاختصاص بالناعت هذا ابطال للمقدمة الثانية وعطف على ان
البقاء استمرار الوجود والاختصاص بالناعت ان يكون بين الشيئين اختصاص يصير به احدهما نقلاً للآخر كالبياض القائم بالجسم
فيقال للجسم الابيض وفي وصف الاختصاص بالناعت تسامح كما في اوصاف الباري تعالى فانها قائمة بذات الباري تعالى ولا
تحيز بطريق التبعية لتزعمه تعالى عن التحيز دليل على ان القيام هو الاختصاص لا التحيز وتقريره اذ اوصاف الحق تعالى
قائمة به مع انه لا تحيز قطعاً واجيب بان تعريف لقيام الاعراض بما لها لا مطلق القيام بالشئ فلا يرد الصفات لانها لا
تسمى اعراضاً وان انتفاء الاجسام فى كل ان ومشااهدة بقائها بتجده الامثال ليس بابعد من ذلك اى من الانتفاء والتجود
فى الاعراض عطف على ان البقاء وهو ابطال لقولهم يمتنع بقاء العرض بعد ابطال دليله حاصله ان الاعراض باقية لان بقاء
الاجسام ضررى باتفاق الحكماء والاشاعة فلو جاز انصرام التجود فى الاعراض وبطل حكم الحسن ببقائها لوجب ان يجوز ذلك فى
الاجسام ايضا وهو سفسطة باتفاق الفريقين ولذلك انكر الناس على النظام المعتزلى انكاراً شديداً لتفرقه بتجلى الاجسام فعلى هذا
يكون هذا الكلام معارضة وقيل نقض اجمالى اى لو صح دليلك للزم مخالفة الضرورة واورد على قوله ليس بابعد وجهان احدهما ان
الاعراض اضعف جوداً من الجواهر فتجد الجواهر ابعد ثانياً ان تجدد الاجسام ابعده يستلزم سقوط الجزاء والتكليف القصاص بخلاف
الاعراض الجواب عنهما بان الحاكم بقيامها هو الحسن ولا تفاوت بين الجوهر والعرض فى كونه محسوسين نعم تسليم لضعف بعض ادلة

الفلاسفة بعد ما نصروا مذهبهم على طريق اهل الانصاف تمسكهم اى الفلاسفة في جواز قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطءها حيث قالوا الحركة عرض قائم بالجسم والسرعة والبطء عرضان قائمان بالحركة ليس بتام اذ ليس ههنا اى في الحركة السريعة والبطيئة شئ هو حركة واخر هو سرعة او بطء حتى يقر انها قائمان بالحركة بل ههنا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة وبالنسبة الى بعض بطيئة وبهذا تبين ان ليس للسرعة والبطء اى الحركة السريعة والبطيئة فمعي مختلفين من الحركة اذ لا انواع الحقيقة لا تختلف بالاضافات فان الانسان انسان سواء اضعيف الى فرس او بقير ولا جسيم لانه مركب من الجواهر المفردة ومتحيز ثابت في الخيزاي الامكان وذلك اشارة للحدث لان المركب محتاج الى اجزائه والمتحيز محتاج الى حيزه والاختيار من خواص الممكن ولا حتى ههنا اما عندنا قلنا اسم للجزء الذي لا يتجزأ وهو متحيز وجزء من الجسم والله تعالى فتره عن ذلك واما عند الفلاسفة فلانهم وان جعلوا اسما للموجود لا في موضوع حيث تاكلوا الجوهر موجود لا في موضوع والعرض موجود في موضوع والموضوع هو المحل المستغنى في تفهمه عن المحال فيه كالجسم المستغنى عما يحل فيه من اللون والحركة والمحل اعم من الموضوع لانه قد يحتاج الى ما يحل فيه كالهوى والصورة فانها جواهران والصورة حالة في الهوى ومع ذلك فالهوى محتاجة في تقومها الى الصورة فجزء كان كالقول والنفوس فانها مجردة عن المادة والجهة المكان اذ متحيزا كالجسم والهوى والصورة لكنهم جعلوا من اقسام الممكن ارادوا به الماهية للممكنة التي اذا وجدت كانت لا في موضوع يريد ان ظاهر قولهم موجود لا في موضوع يتناول الواجب ولكنه يظهر بعد التحقيق انها محلا يطلقون الجوهر على الواجب هذا بوجهين احدهما انهم قسموا المفهوم الى واجب ممكن والممكن الى جوهر عرض فالجوهر قسم من الممكن عندهم ثانيهما انهم فسروا الجوهر بماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع والعرض بماهية اذا وجدت كانت في موضوع ومطلوبهم الاشارة الى ان وجه الممكنات زائدا على ماهياتها فعلى هذا لا يتناول التعريف الواجب لان وجهه الخاص عين ماهية عندهم واما اذا اريد بها اى بالجسم الجوهر القائم بذاته كعوض المبتدع فانهم يطلقون الجسم على الواجب تعالى ويفسرون الجسم بالقائم بذاته والموجود لا في موضوع لف ونشر ترتيب فانما يمتنع اطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادل الفهم الى مركب المتحيز اى لا يمتنع اطلاقهما على الواجب من حيث عدم صحة المعنى بل من حيث انه ترك الادب هذا الوجهين احدهما ان لم يوجد هذا الاطلاق في القرآن والحديث ومذهب اهل السنة والجماعة ان لا يسمى الله سبحانه والاباء ورثته بالقول تعالى والله الاسماء الحسنى فادعوا بها وذروا الذين يلحدون في اسمائه الثاني ان الفهم يتبادر من الجسم والجوهر الى المعنى الذي لا يصح على الواجب ومذهب المجسمة والنصاري الى اطلاق الجسم والجوهر عليه بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه اما المجسمة فقالوا هو جسم كاسرار الاجسام جالس على العرش واما النصاري فقالوا جوهر منقسم الى ثلثة اجزاء الالاب والاين وروح القدس وهذا وجه اخر لترك اطلاق الجسم والجوهر وذلك لان موافقة المبتدعة في بدعهم متنوعة شرعا ولو كان المقصود خلاف مقصودهم ووقع في كثير من النسخ وذهب المجسمة بلفظ المصدق عطف على تبادل الفهم وقيل على عدم ورود الشرع ومن العجائب ما ذكر بعض المحشين ان قوله ذهب المجسمة جواب سوال مقد وهو انكم قلتم ان الجسم الجوهر لا يطلقان عليه تعالى والمحال ان المجسمة والنصاري اطلقوها فان قيل اعترض بالنقض على قوله من جهة عدم ورود الشرع كيف صرح اطلاق

الموجع والواجب والقديم ونحو ذلك كلفظ خدا بالفارسية مما لم يرد به الشرح قلنا بالاجماع وقد يقال كلمة التوحيد تصحيح اطلاق الموحى د
وهو من الأدلة الشرعية لأنه قد ثبت بالقرآن والحديث ان الاجماع حجة ما القرآن نقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تآمرون
بالعرف وتنهون عن المنكر ولوا جتمعوا على الخطأ لا مراءى المنكر ونحوها من المعرف واما الحديث فنقوله عليه السلام لا تجتمع ائمتي على
الضلالة وهو متواتر المعنى ولكن في دعوى الاجماع في اطلاق هذه الاسماء بحث الا ان يراد اجماع الجمهور وقد يقال في الجواب لتصحيح
اطلاق الموحى ونظائره ان الله والواجب والقديم الفاظ مترادفة والموجع لازم للواجب قيل لا وجه لاختصاصه لزومه للواجب
بعد ثبوت ترادف الكل واجيب بان اراد مفهوم الواجب وهو مفهوم الكل للترادف وعندى ان وجه الاختصاص ان المشهور
في محاوراتهم ضم الوجود الى الواجب فيقال واجب الوجود لا قديم الوجود واذا ورد الشرح باطلاق اسم بلغة كلفظ الله فهو اذن باطلا
فايراد من تلك اللفظة كالواجب القديم او من لغة اخرى كاسم خدا بالفارسية وما يلزم معناه كالموجع وفيه نظرون وتبين احدهما
في الترادف وذلك لان مفهوماتها متقايرة فالله علم الخلق للتحقيق ومعناه بحسب اللغة المعبر او من يتخير العقل فيه او من
يتضرع الكل اليه او من احتجب عن غيره والواجب ما يعتنق عدمه القديم ما لا ادل لوجوده والثاني في اتحاد حكمي المترادفين في
الاطلاق عليه تعالى لأنه قد يكون احدهما موهما بالنقص فلا يصح اطلاقه ولذا لا يطلق عليه العاقل وان كان مرادنا للعالم
لأنه من العقل بمعنى القيد عما لا ينبغي وكذلك حال اللازم فان الله تعالى خالق كل شئ ويلزمه ان يكون خالق الخنازير مع
انه يجوز لها اطلاق الملزوم لا اللازم ثم اعلم ان مسألة التوقيف اختلف فيها اخلافا كثيرا قال بعض المحققين لا نزاع في جواز
اطلاق اسماء الاعلام الموضوعات في اللغات كخدائي بالفارسية وتكوى بالتركية واذا النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات و
الافعال وقال المعتزلة والكرامية يجوز لها اطلاق كل ما دل العقل على اتصافه تعالى به لو لم يأذن به الشرع وقال قوم يجوز ما يراد
الاسماء الشرعية الا ما كان مخصوصا بلغة الكفار قال القاضي ابو بكر كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى ولم يكن موهما بنقص
جواز اطلاقه بشرط اخر من ذلك ان يكون مشعرا باجلال وتعظيم وتوقف امام الحرمين ونصل امام الغزالي وقال يجوز ما يدل
على الصفة لا ما يدل على الذات وقال الامام الاشعري لا بد من اذن الشارع وفي شرح المواقيف هو المختار لا مقتضى اي ذي
صورة وشكل عطف تفسير مثل صورة انسان وفرن وغيره او زعم الجسمانية ان على صورة الانسان لا ذلك من خواص الاجسام
يحصل لها بواسطة الكميات كالطول والعرض والعمق والكميات كالألوان والاستقامة والانحناء واحاطة للحدود والنهايات قيل الحد

له قوله لا تجتمع ائمتي لهذا الحديث متواتر المعنى واخرج الترمذي عن ابن عمر عن عاتق الله لا يجتمع ائمتي على الضلالة وسأله
الطبراني وابو داود وابن ابي عمير والحافظ الضياء وابن جرير والحاكم وابو نعيم وابن مندة واحمد بن ابي حنيفة عن ابي مالك الاشعري
وابن عمر وابي بصرة الغفاري وغيرهم رضي الله عنهم بالفاظ مختلفة : اشراق الابصار في تخريج احاديث نواب الزوار

خارج عن المحدود والنهاية داخلية فيه والظاهر انهما مترادفان او متساويان ولا محدود وذي حد ونهاية ولا محدود وذي حد وكثرة يعني ليس محلا للكميات المتصلة تفسير لقوله لا موصولا ولا محدود ويخرج ان يكون تفسير اللذان نقطتا المقادير من الخط والسطح والطول والعرض ولا المتصلة كالاعداد تفسير لقوله لا معدود وتوضيح المقام انكم عرض يقبل لقسمته لذاته وهو قسمان احدهما متصل وهو الذي اذا قسم كان لقسمة حد مشترك يصح ان يعتبر حد الكل من القسمين وهو الزمان الخط والسطح والمقدار القاسم بالجسم ويدل على مغايرته للجسم انه يزاد والمقدار ينقص في السمن الذات المجزئ مع ان الجسم باق ثم اننا اذا قسمنا الخط بنقطة كانت النقطة حدا مشتركا لكل من قسمي الخط وكذا اذا قسمنا السطح بخط والمقدار الجسمي بسطح والزمان بان ثانياهما منفصل وهو الذي لا يكون لقسمة حد مشترك وهو العدد فان العشرة اذا قسمت بستة واربعة مثلام يكن بين الستة والاربعة حد مشترك والا صارت الستة سبعة والاربعة خمسة وهو ظاهر اما المقادير فلاها من خواص الاجسام واما الاعداد فلاها ليس للواجب تعالى اجزاء ولا جزئيات ولا شركاء يقع في تعدادهم فالعدد منفي بالمعاني الثلاثة وان كان كلام الله ناظرا الى الاول اما الوصف بانه تعالى واحد فليس من باب التعداد لعدم التقاد مع ان يصح ان الواحد ليس بعدد ولا متبعض ولا متجزئ اي ذي ابعاض واجزاء ولا متركب منها اي من الابعاض والاجزاء لما في ذلك اي التبعض والتجزئ والتركيب من الاحتياج الى الاجزاء المنافي للوجوب فمال اجزاء الغاء للتفصيل يسمى بامتناع تالفه منها اي اجتماعه من الالفه بالفهم وهو القرب بين الشيئين مركبا وباعتبار انحلالها اليها اي تفرقه الى تلك الاجزاء عند التفرق متبعضا ومتجزئا واهما مترادفان وقد يفرق بان التجزئ انحلال الى فاعنه التركيب كانه انحلال للجسم الى الجواهر الفردة بخلاف التبعض كانه انحلال للجسمين ولا متناك لان ذلك من صفات المقادير والاعداد خلافا للكرامية زعموا انه غير متناه من جميع الجهات الا من الجهة المتصلة بالعرش كذا قيل ولا يخفى انه كما يجب تنزيهه تعالى عن التناهي فكذا يجب عن عدم التناهي بالمعنى الذي قصدته ولا يوصف بالماضي منسوبة الى ما لا مستفهامية مع زيادة الهزلة وقد يزعم انها منسوبة الى ما هو مجذوف الواو وقلب الهاء هزلة واول اقرب اي المجانسة للاشياء المجانسة هو الاتحاد في الجنس للجنس معنيين منطقي ولغوي اعم منه هو الامر الشامل العام فان الانسان جنس لغوي لا منطقي والظاهر ان الله اراد المنطقي لان معنى قولنا ما هو في اللغة انه من اي جنس هو كما ذكره البليانيون قال السكاكي في المفتاح والسؤال عن الجنس اراد للجنس اللغوي ومقصود الله من هذا الكلام بيان المناسبة بين المعنى الاصطلاحي للماهية واللغوي لها واصل ان اهل اللغة يسألون بما هو عن الجنس اللغوي يقولون في الجواب انسان او فرس او ثوب او درهم فناسب ان يسمى المجانسة المنطقية انما هي لوقوع الجنس المنطقي ايضا في جواب ما هو والمجانسة المنطقية توجب التمايز عن المجانسات بفصول مفرقة لان ما له جنس لا يتقوم الا بفصل يميزه عما يشترك في الجنس فيلزم التركيب من الجنس والفصل واورد عليه ان هذا تركيب عقلي والمنافي للوجوب هو التركيب الخارجي واجيب بان العقلي مستلزم للخارجي لان الشئ البسيط لا يمكن انتزاع الجنس والفصل منه واعلم ان بعض المعنيين شرح كلام الشارح بوجه اخر فاراد بقوله اي المجانسة للاشياء المعنى اللغوي استيناسا بظاهر قوله لان معنى قولنا ما هو اي جنس هو لان هذا معنى لغوي لا منطقي ولا يخفى ان استيناسه مدفوع بما ذكرنا من انه قصد بيان

المناسبة وآية يرد عليه ان الجانبة اللغوية لا توجب التمايز بالفصول واجيب بحمل الفصول على ما يعي المميز سواء كان فصلاً أو تشخيصاً
 ودفع الجواب بان لزوم التركيب موقوف على كون الشخص امراً وجودياً أو خلافاً هويته وإثبات ذلك صعب ولا بالكيفية من
 اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك كاللون والضوء اما اطلاق النور والحسن فليس بالمعنى
 المتعارف وكذا الغضب والفرح والحلم بل لها معان يعرفها الله سبحانه اما اللذة فالحسية منها ممنوعة اجماعاً واما العقلية فنفاها المتكلمون
 واشتد الحكماء فآلمين ان الحق سبحانه اجل قدير يعلم بكالات العظمة وعندى انه لا يصاحبه اصلاً شرعياً ولذا ذهب اليها الامام
 حجة الاسلام الغزالي ما هو من صفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب فقد ذكر الحكماء ان اللون والطعم والرائحة انما تحدث في
 الجسم اذا كان مركباً من العناصر تمازجت اجزائها حتى تحدث في الجسم كيفية متشعبة تسمى المزاج اما البسيط الذي لم يركب بغيره فيكون
 خالياً عن هذه الكيفيات الثلث كالماء والهواء والنار الخالصة عن الدخان كالتى في اصل الشعلة واوردها على زرقة السماء وحمرة
 المنيخ وحلاوة الماء مع ان الكل بسيط بزرعهم فاجيب بان الزرقة متخيلة في الجوهر الاول ان الكواكب متخيلة من اضواءها وعذبة
 الماء متخيلة من عذوبة الريق لنفوسه مع الماء اللطيف فهذا راى بهم اما الاشعري واصحابه فعلى خلاف ذلك هم يقولون بجواز وجود
 هذه الكيفيات في جسم بسيط بل في جوهر فرد وتدل انما ذهب الشئ الى مذهب الحكماء تصدلاً الى ما جرت به العادة الالهية قلت
 ويرد عليه عدم تمام الدليل لان جريان العادة على كون الكيفية في الاجسام تابعة للمزاج لا يدل على استحالة انضمام الواجب تعالى
 بها وهذا ظاهر ذلك ان تدعى الضرورة في كون تلك الكيفيات من خواص الاجسام والجواهر الفردة ولا يمكن اشتقاق مستحش
 من المكان على جعل الميم اصلية كالحقولة والتهليل في مكان تحقيق المقام موقوف على مقدمات المقدمة الاولى ذهب
 الحكماء الى ان في الجسم امتداداً هو عرض قائم به مستدلين بوجوه احدها ان الشعلة اذا جعلت مدرة ثم ربيعة فقد تغير امتدادها
 من حال الى حال مع بقاء جسميتها ثانياً ما ان امتداد السمن ينقص بمجوهه ويزيد بذبانه مع ان حقيقة الجسم على حالها فعلم
 من الوجهين ان الامتداد عرض زائد على حقيقة الجسم قائم به يسمى البعد المادى البعد العرضى للجسم التعليمى وتسميته بالجسم
 مجاز وذهب المتكلمون الى ان هذا البعد موهوم بناء على ان الجسم مركب من جواهر فردة من غير اتصال المقدمة الثانية اختلف
 العقلاء في المكان على اقوال والمعتد منها ثلثة الاول مذهب افلاطون من انه البعد الموجود الجوهرى المجرى ينفذ في الجسم بطريق
 التداخل ولولم يشغل الجسم لكان خلاً وتوضيحه انما نجد في الحوض بعد ما يحيط به اطراف الحوض وهذا البعد مملوء بالهواء فاذا دخل
 الماء ونزح الهواء صار البعد مشغولاً بالماء فالبعد في الحالين قائم على حال لا يتغير ولا ينتقل عن الحوض فهو جوهر مجرد عن المادة مفاد
 للبعد العرضى القائم بالهواء والماء لان تابع له كما في دخول الحوض والخروج عنه يسمى بعداً جوهرياً وبعداً مجرداً وبعداً مفصلاً بالقاء والقاف لانه
 اصل لفظة ولا نه وانما قرأه عليه اولا ان الحسن لا يحكم في جوف الحوض الا بعدد احداً اجيب بان العقل قد يحكم بما يقصر عنه الحس و
 ثانياً ان تداخل البعدين محال والاجاز ان يجتمع العالم في بعد خردل واجيب بانه لا استحالة اذا كان مادياً واخر مجرداً وانما المحال تداخل
 الماديين وثالثاً ان اجتماع المثليين محال اجيب بان احدهما جوهر الاخر عرض فلا تماثل الثاني مذهب المتكلمين من ان المكان بعد موهوم

ولا شئ محض هو كذب افلاطون الا ان البعد وهمي عندهم وادع عليهم ان الجسم ينتقل من مكان الى مكان والانتقال من المعدوم الى المعدوم محال وان المكان ينقسم النصف ربع والمعدوم لا ينقسم واجيب بان الانتقال من جسم الى جسم والنقسم هو للجسم الممكن الثالث
 مذ هب ارسطاطاليس من ان المكان سطح باطن من الجسم الشامل للممكن وهو يترك البعد غير البعد العرضي القائم بالجسم وادع عليه
 انه يلزم ان يكون المحمول في الصندوق الى الف فربما ساكن والطير الواقف في الريح والسمك الواقف في الماء الجاري متحركا واذ اتحركا
 على وفق جري الريح والماء فساكنين المقدمة الثالثة اختلف العقلاء في تجويز فراغ في العالم لا يشغله جسم وليس في الخارج مذ هب المتكلمون
 وبعض اصحاب افلاطون الى التجويز ولكن هذا الفراغ جوهر موجد عند الحكماء ومعدوم وهمي عند المتكلمين واكثر الحكماء على ان الخلاء محال
 فلما جئنا اذ اردنا صفحة ملأنا عن مثلها دفعة حصل الخلاء في وسطها لان الهواء يتحرك تدحرجا من اطرافها الى وسطها واجيب بان
 الرغيم محال وتندجرب ولما نفع التجارب كعدم انبساط الماء عن الجرة المنكبة على الماء الا اذا جعل فيها ثقبته تدخل الهواء منها وكا ارتفاع
 الماء في الالنبوبة المخصوصة وانما الهبنان عامة من يدس هذا الشجر في بلادنا يعرفون الحكمة الطبيعية فيشكل عليهم امثال هذا
 المقام لان الممكن عبارة عن تفوق بعد في بعد واخر متوهم او متحقق يمينه المكان وارادوا البعد الاول البعد لقائم بالجسم وهو عرض
 عند الحكماء وموهوم عند المتكلمين وبالثاني البعد الوهمي عند المتكلمين والجوهرى المتحقق عند افلاطون والضمير في يمينه للتاني فنقله
 متوهم او متحقق يمينه ان يكون صفة للبعدين على التنازع ولكن قوله يمينه المكان يدل على انه صفة للتاني والبعدي يريد تعريف
 البعد العرضي والجوهرى معا على سبيل اللف والنثر عبارة عن امتداد قائم بالجسم وهو العرضي او بنفسه وهو لللفظ الجوهرى
 عند القائلين بوجود الخلاء وهم افلاطون واتباعه القائلون ببعد خالص جوهرى ازلت بالسبب في ترك تعريف البعد الوهمي قيل
 لانه يعرف قياسا عليها وهو بعد موهوم مفروض في الجسم او في نفس وزعم بعض المتحسين ان التعريف يعم الكل وان المراد بالقيام ما يعم
 الحقيقي والوهمي وبالوجد المعنى اللغوي ولا يخفى انه تكلف باثر والله تعالى منزلة عن الامتداد والمقدار لا سئلانه التجويز فيكون منزها عن
 المكان والفرق بينهما ان الامتداد اعم من ان يكون قائما بنفسه او بالجسم والمقدار هو الامتداد القائم بالجسم فقط ففي الكلام تخصيص
 بعد نعيم للتاكيد ازلت بالتزج لم يذكر مذ هب ارسطاطاليس قلت لانه ضعيف لما قد سبق ولانه لو كان المكان هو السطح لزم
 نقصان المكان بزيادة الممكن وبالعكس كذا اذا املنا نقره الخشب او نقره الخشب وذاسفطة فان قيل بنى السؤال اتحاد الممكن و
 التجويز الجوهر الفردي متجويز لانه مشارا بالاشارة الحسية ولا بعد فيه والا لكان الجوهر الفردي متجويزا اذ كل بعد منقسم قلنا الممكن انحصار من
 المتجويز اعلم ان التجويز قد يستعمل مرادفا للمكان وقد يستعمل اعم منه ومنشأ السؤال هو الاول وحاصل الجواب هو الثاني وزعم بعض
 الافاضل ان الاصطلاح الاول للحكام والثاني للمتكلمين لان التجويز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شئ متد كما جسم او غير متد
 كالجوهر الفردي فالاول مكان وجويز والثاني جيز لا مكان قيل هذا يخالف ما ذكره الشئ في اخر بحث حدث العالم من ان الجيز هو الفراغ
 المتوهم الذي يشغله الجسم واجيب بان المذكور ثم تعريف جيز الجسم لا مطلق للجيز فاذا ذكر من لزوم التجويز دليل على عدم الممكن في المكان
 لا على عدم التجويز واما الدليل على عدم التجويز فهو انه لو تميز فاما في الارل فيلزم قدم الجيز وهو محال لما ثبت من حدث العالم وادع

عليه انه مبني على وجوب التميز من هب المتكلمين انه فراغ موهوم وازلية المعدوم غير محال اجيب بوجه واحد ها انه اختار وجود التميز لقوة الدليل على وجوه وهو انه مشار اليه بمعدوم ثانيها ان الدليل غير مبني على وجوب التميز بل لا يختلج الى التميز بنا في الوجوب موجد او معدوم فاديب ان لا معنى حر للتزديد بين قد حدثه ثالثها ان المراد بقدم التميز وهو عرض عندهم والعرض لا يبقى زمانين فيلزم تنالي الا كوان بلا نهاية ويطلبه برهان التطبيق او لا فيكون محلا للحوادث لان الكون في التميز من الاعراض الموجود في الخارج عند المتكلمين والحكماء وايضا دليل ثان اما ان يساوي التميز وينقصر عنه فيكون متناهيان في بحثان احدهما ان الملازمة على تقدير المساواة عن تجوز ان يكون التميز والتمييز غير متناهيين واجيب بان عدم تناهي الابعاد باطل كحاثتين في محل ثانيهما انه يحتمل ان يكون على تقدير النقضان جوهرا فردا او لا يلزم التناهي لما مر من انه من صفات المقادير والاعداد والجزء لا مقداره اجيب بان يدحض العقل تشهد على ان الواجب ليس جزء لا يتجزى فلا حاجة الى ابطال هذا الاحتمال بالبرهان او يزيد عليه فيكون مقبولا لان بعضه يطابق التميز وبعضه يزيد عليه واورد على الدليل ان التميز لا يكون الا مساويا للتمييز اجيب بان التزويد للمبالغة في بطلان التميز على جميع التقديرات وعندى انه اراد بالتمييز في هذا الدليل التميز العرفي وهو ما يمنع للجسم عن النزول تنبيها على المشبهة فان بعضهم ذهب الى ان يملوا العرش وقيل هو على بعض العرش وقيل يزيد على العرش باربعة اصابع من كل جهة تعالى عن ذلك واذالم في مكان لم يكن في جهة مسألة اخرى ذكرها الشارح لانها من المهمات وفي الشرط والجزاء اشارة الى عذر المصنف في تركها لان قوله لا يتمكن ينفي الجهة ايضا كالميل ولا سفلا كلاهما بالكر ولا غيبهما من الشرق والغرب والجنوب الشمال لانها اي الجهات اما حدود واطراف لا يمكنه كما هو مذهب الحكماء ونفس الامكنة باعتبار عرض الاضافة الى شئ كما هو مذهب المتكلمين يريد ان الجهة اما من عوارض المكان او نفس المكان فالمنزوعة عن المكان منزوعة عن الجهة وتوضيح الكلام ان الجهة تطلق على معنيين فمتى اشارت ونفس الامكنة والاول مذهب الحكماء والثاني مذهب المتكلمين اما تحرير الاول فقالوا الجهة موجهة مستدلين او لا بانها اشار اليها بالاشارة للحسية وثانيا بان المتحرك يقصد بها بالحركة ولا اشارة الى معدوم والقصد اليه محال ان ثم قالوا الجهة الحقيقية هو الفوق والتحت ومساوئها من الجهات كاليامين الشمال فيختلف بتغير وضع الشخص ثم الجهة لا تنقسم ولا لا اشارة اذا وصلت الى جزئها الا قرب فان اتحت هناك فهو الجهة لا ما بعد ها ولا في الجهة ما بعده لا هناك ثبتت ان الفوق والتحت عبارة عن نهايات حدود غير مقسومة قائم بالاجسام ثلثه يجب ان يكون الجسم المحدد له ما كره فيكون الفوق سطح المحدب والتحت نقطة مركزه ليكون كل من الفوق والتحت ابعدا شئ عن الآخر فالمحدد ثلث محيط بعالم الاجسام نقول لشارح حدود واطراف لا يمكنه اراد بها المركز والمحيط فان جميع الامكنة داخل في محدب هذا الفلك المحيط وحدها الفوقاني محدب والتحتاني مركزه ليس الخارج من هذا الفلك الا المعدوم الصرف اما حكم الوهم بان ما وراءه فضاء متناه فباطل واما تحرير الثاني فقال المتكلمون ليس الجهة فاذا ذكر الحكماء بل الجهات هي الامكنة من حيث الاضافة فالسماة الاولى فوق بالنسبة الى الارض وتحت بالنسبة الى الفلك الثاني فالاشارة الحسية وقصد المتحررين انما هي الى الامكنة ولا يجزئ على زمان قالوا وجوه تعالى ليس في الزمان ومعنى كونه في الزمان ان لا يمكن حصوله الا في الزمان وفي المواقف ان هذا مما لا تعرف للنقلانية خلافا لان الزمان عندنا

عبارة عن متجدد ويقدر به متجدد آخر المتجدد حادث يحدث شيئاً فشيئاً ولا يثبت على حال واحدة ولا شك ان بعض المتجددات معلوم وبعضها مجهول فاذا قلنا المجهول بالمعلوم فهذا المعلوم هو الزمان عند الاشاعرة وقد ينكسر التقدير كما نكسر العلم والحل فاذا قيل متى قدم الاير فيقال يوم ذهب يدان كان السائل عالماً بيوم ذهابها فاذا قيل متى ذهب يد يقال يوم قدم الاير ان كان السائل مستحضر اليوم تدب فعلى الاول يكون ذهاب زيد زماناً للقدم الاير وعلى الثاني بالعكس تختلف الأزمنة باختلاف التقديرات على حسب اصطلاحات الناس فاذا قيل كم جلس الاير فيقول القاري تدب ما يقرب سورة البقرة ويقول الخياط قد رما بخياط الثوب وتقول المرأة قد رما يغزل ويعر رطل وعند الفلاسفة عبارة عن مقدار الحركة قال ارسطاطاليس الزمان مقدار حركة الفلك الاعظم مستنداً بان الزمان يتفاوت بالزيادة والنقصان فهو كم ويكون له فصول مشتركة فهو كم متصل اذ لم يجتمع اجزاءه فهو مقدار لا مغير مجتمعة الاجزاء فثبت انه مقدار للحركة ثم الزمان يستحيل انقطاعه الا لكان عدماً بعد جمعه وهذا البعد لا يتصور الا بالزمان فيلزم وجوه من فرض عدم هذا خلف فهو مقدار للحركة مستدير لان الحركة المستقيمة لا تدب الى غير نهاية لقيام البرهان على تناهي الابداء ثم انه يقدر به جميع الحركات فهو مقدار لاسرع الحركات ولا اسرع من حركة الفلك الاعظم فهو مقدارها وللتكليم عليه ارادات بسطت في محلها والله تعالى منزلة عن ذلك اي عن مجرى عليه زمان اما بمعنى المتجدد فلا انه لا يتصور الا فيما يحدث ويحدث والله سبحانه ازل ابدى لا حدث فيه ولا يتجدد واما بمعنى مقدار الحركة فلان الموجد في الزمان ما ينطبق وجوه عليه وهو لا يتصور الا فيما يتغير بالتدريج فلا يتغير لا تعلق له بالزمان وههنا نكتة شريفة وهي ان تنزه الحق سبحانه عن الزمان يحل كثير من الاشكالات منها لزوم العبث من الامر النهي في الازل ومنها لزوم الكذب والحديث في نحو انا ارسلنا نوحاً بلفظ الماضي ومنها تعطل السمع والبصر قبل وجود السموات والمبصرات ومنها لزوم تغير العلم بالجزئيات وكل ذلك لما انه ليس بالنسبة اليه تعالى ماض وحال واستقبال وان كان عالماً بكل ماض وحال ومستقبل والله سبحانه اعلم ثم ازال الشارح اسرار ان يذكركلها جامعاً للتزيهات المذكورة فقال واعلم ان ما ذكره المم من التزيهات بعضها يغني عن البعض فان قوله ليس بعرض ولا جسم يغني عن قوله لا موصود ولا محدود ولا متبعض ولا متجزى ولا متركب وكذلك احد هذه الثلاثة يغني عن صاحبه وقوله الواحد يغني عن قوله لا معدود الا انه حاول اي طلب واراد التفصيل والتوضيح في ذلك قضاء الحق الواجب بحول ان يراد به واجب الوجود اذ يراد به ما يجب على البعد هو الاظهر في باب التنزيه ودر على المشبهة قوم يشبهون الخالق بخلق في الصفة والمجسمة قوم يقولون انه جسم واذا قيل له امتقارية وسائر فرق الضلال والطغيان كالحلولية والاتحادية القائلين بحلول الواجب اتحاداً بالاجسام كالنصارى في عيسى عليه السلام وغلاة الشيعة في الائمة الاثني عشرية والكرامية القائلين بانصافه تعالى بالحوادث والثنوية القائلين بالهين نور وظلمة وكالحق القائلين بالولد قيل كالفلاسفة القائلين بالذرة العقلية قلت ذهب الامام الغزالي الى اثباتها على انها ليست من الكيفيات كذرة الخلقوات والله تعالى علم بالعلم وجهاً واكده فليبال تفريع على قوله حاول والمبالاة يرواه دشمن بتكرار اللفاظ المترادفة كالتبعض والمتجزى والتصريح بما علم بطريق الالتزام فان قوله ليس بجسم ولا عرض يدل

بالالتزام على أن غير محذور ولا متناه ثم ان معنى التنزيه مصداقي عما يجازىه بالتنزيه ذكرت فاض جهول والضمير الى ما لا يليه
بالاشياء المذكورة على انها خبران وانضمير لما ذكرت تنافي وجوب الوجود لما فيها من شائبة الحدوث والامكان على ما اشترنا اليه في
شرح كل كلمة لا على ما ذهب اليه المشائخ عطف على قوله على انها تنافي ولعل غرض المشائخ اثناء العوام بما يقرب الى عقولهم من
ان معنى العرض بحسب اللغة ما يجتمع بقائه يقال هذا امر عارض اي لا قيام له وهذه الصفة عارضة اي ليست باصلية ومنه
قيل للحجاب عارض لمرئيه زواله فيه ان النزاع في مفهوم العرض لا في المعنى اللغوي لهذا اللفظ ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره من
قوله حلت الله عالمه كالجسم من جوهر غلط كلفظ سبع ارضين ومعنى الجسم ما يتركب هو من غير دليل قوله هم هذا الجسم من ذلك
اي الكثر اجزاء واعظم حجرات في الوجهين نظرهما في العرض وان الواجب ليس مركبا لانه لو تركب فاجزاء واما ان يتصف بصفات
الكمال اي جميعها فيلزم تعدد الواجب اذا اختتم صفات الكمال الواجب اولا اي لم يتصف بجميعها وهذا باسقاط الكل او البعض
فيلزم النقص لغوات بعض الكمالات وقد يوجب لزوم النقص بانه لو لم يتصف بها لم يتصف بالوجوب لانه من جملة ما فيلزم
الامكان وهو معدن كل نقص وفيه بحث لانه بنى على ان معنى قول اوله ان لم يتصف بشئ منها وهذا غير صحيح والامكان يمكن
التزديد حاصرا فاقدم والتحدث اذ نقص الاجزاء يستلزم نقص مجموعها والناقص لا يكون واجب الوجود فلا بد ان يكون حادثا
عن غيره واورد على الدليل ان تصانف مجموع المركب لم يجمع الكمالات يكفي في دفع النقص اجيب بان نقص الجزء يستلزم حدثه وحدث الجزء
يستلزم حدث الكل ودفع الجواب بان لا نسلم ان عدم تصانف الجزء بجميع الكمالات نقص للجزء ولا نسلم ان النقص مطلقا يستلزم الحدث
وان اشبه وايضا الواجب ليس له صورة ومقدار وكنية لانه اما ان يكون على جميع الصور والاشكال والمقادير والكميات فيلزم اجتماع
الاضداد وادور عليه ان الهيولى انصرية تنحصر احد مصروف بالاضداد واجيب بان الموصوف بالاضداد بالذات هي الصور المتعددة
ولا يتصف الهيولى بما لا يتبع قلت واخرج الى هذا التكلف هو من يعترف بالهيولى واما المتكلم فلا يحتاج اليه او على بعضها وهو مستوية
الافدام في اعادة المدح والنقص لو حذف لفظ الاندام كان احسن ولكن اراد البلاغة بالاستدراك واصل هذا الكلام مستعار من القائلين
فصف القائل ثم لا يخفى ان الاستدراك محل بحث فان بعضها حرية بالمدح وبعضها حقيقة بالنقص كالصورة الحسنه والقبیحة وفي عدم
دلالة الحدوث عليه با هذا زعم من حران وجه ثبوت الصفات للواجب هو دلاله المصنوعات عليها والتبس عليهم ان الحدوث طرق
ترشدنا الى العلم بوجودها وليس عللا لثبوت الصفات للواجب في نفس الامر فيفتقر الواجب تعالى الى تخصيص حتى يخص بعض
الصفات بالواجب ويدخل تحت قدره الغير وهو المخصص فيكون حادثا وادور عليه ان يجوز التخصص قدما موجبا لا
مختارا بخلاف مثل العلم والقدر والخير فان ثبوتها للواجب لا يحتاج الى تخصيص فانها صفات كمال تدل الحدوثات على ثبوتها لان
مبدء العالم على النمط العجيب لا بد ان يكون حيا عالما قديرا واضدا دهاكا عجيبا العجز والموت صفات نقصان كدلالة لها على ثبوتها
بل تدل على نفيها لانها تسمى صفات ضعيفة دليل لقوله لا على ما ذهب اليه المشائخ توهم من الايمان ان تصحف عقائد الطالبين
توسع من الابحار والنوسير على الطالبين اي طريقهم زعمهم من الطالبين والطاعين ارتكبت المطالب العالية مبنية على

مثل هذه الشبهة الواهية أي الضعيفة والدليل للفاسد يسمى شبهة وما يجب ان يعلم ان هذه الاستدلالات انما هي من المشايخ الماتريديّة
وهم خفية ما وراء النهر والكثرة ما ذكرنا من الأدلة يكون من قبيل لا مقامات وإنما المشايخ الاشعرية فلم يدطوئ في التدقيق كلامهم الرازي
والأمدى والقاضي المعتمد والشارح والبيد السند وكلمة الانصاف ان كلام الماتريديّة بدعة الافة انساب انفع وكلام الاشعرية
بالمدة تقين واحتج المخالف وهو الجهم والمشب بالنصوص القاهرة في الجهة كقوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب قول الرحمن على العرش
استوى وقوله عليه الصلوة والسلام لا مودة ائلا الله قالت السماء قال هي مؤمنة كما في صحيح مسلم والجمية نحو من اتاني بمشي اتيت
هؤلاء كما في الصحيحين والصورة نحو ان الله خلق آدم على صورة والجوارح اي الاعضاء من الجرح وهو الكسب كقوله عليه الصلوة والسلام
قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن وبان كل موجدين في ضلابة ان يكون احدهما متصلا بالآخر فاسأله اريد بالمهمة ما يعم
الملاقات بالاطراف والتداخل او منفصلان مباينان في جهة بحيث اذا كان احدهما في جهة الجنوب عن الاخر كان الاخر في جهة شمال
عنه والله تعالى ليس حاله ولا حال العالم اي نزهة عن الحلول في العالم وعن حلول العالم فيه فيكون مبايناً للعالم في الجهة فيكون في جهة العلو
على طبق النصوص ولا نها اشرف الجهات فيتحيز اذ كل ما في الجهة فهو في حيز بالضرورة فيكون جسماً او جزء جسم لان كل متحيز كذلك انما
ذكر كونه جزء جسم لاستيفاء الافة المحتملة فلا قائل به من هؤلاء المستدلين ولا يمكنهم القول بالحلول والاتحاد كما يدل عليه
استدلالهم مصوراً متناهياً لان كل جسم فهو كذلك للبرهان على تنهاى الابعاد والتناهي علة للصورة والجواب ان ذلك اي القول
بان كل موجدين اما متلاقيان او متباينان وهم محض خالص وحكم على غير المحسوس باحكام المحسوس والوهم تارة في الدارغ يحكم
على غير المحسوس ويصادم البدعيات والنظريات القاطعة باحكام الباطلة كحكمه بالخوف عن المقار والموتى واز ما وراء العالم
فضاء غير متناه فلا عجز يحكم والأدلة القطعية اي البراهين العقلية قائمة على التزكيات لان وجوب الوجود يقتضي التنويه تلقاً
وهذا كلام مشترك في الجواب عن دليلهم المعقول المقول اما عن الاول فلما نقرر ان حكم الوهم على خلاف العقل باطل واما عن الثاني
فلقولهم فيجب ان يفوض التفويض سيرة علم المنصوص الى الله تعالى قد ذهبت الامتاعة الى ان النص المخالف للدليل العقلي
مصرف عن الظاهر لان صحة النص انما تعرف باستدلال عقلي هو انه كلام صاحب المعجزة المصدق من عند الله فالعقل هو اصل
النقل فلا يدفع الاصل بالفرع بل ذهب جمهورهم الى ان النصوص لا تفيد القطع بمعانيها اطلاقاً للغة والصرف النحوي انما نقلها
الاحاد كالاصححى والتحليل وسببهم ومع هذا فاحتمل الجواز لا اشتراك قائم ولكن يصحح خلافاً من العربية ما نقل بالتواتر
قد تقوم القرائن على ان المراد بهذا المعنى وذلك فلا يمنع ان يفيد بعض النقلات القطع على ما هو اب السلف اي عادة
العلماء الاقدمين من الصحابة والتابعين وتبعهم ايثاراً واختياراً علة للتفويض للطريق الاسلام لانه يحتمل ان يكون التاويل فيها عنواً
وعلى تقدير الجواز يحتمل ان يقع التاويل على خلاف مراد الله تعالى او ياول بتاويلات صحيحة اي مطابقة لقواعد الشرع والعربية غير
مختلفة بغير القرآن ونشر بعض الائمة ان لا يقطع بمراد الحق سبحانه على ما اختار المتأخرون دفعاً علة للاختيار لمطاع عن الجاهلدين
وهم للتبذعة يقولون من هب اهل السنة مخالف للنصوص وجن بالصبغ القاصر من المذهب المد بالفارسية كشيد والصبغ

العضد وبالفارسية بازو والقاصر وضعفاء المسلمين شبههم بمن يسقط فلا يستطيع القيام فيحتاج الى من ياخذ بيده سلوكا علة
 ليأول وفي بعض النسخ بالواو وهو احسن للسبيل لا حكم لانه اقوى في دفع المخالفين وجذب القاصرين من التفريض وتوضيح
 الكلام ان هذه النصوص تسمى المتشابهات ونصوص الصفات المتشابهة و علماء السنة بعد اجماعهم على ان معانيها الظاهرة غير
 مرادة ذهبوا مذ هيين احد هما مذهب السلف وهو الايمان بما اراد الله سبحانه وتفويض علمها اليه تعالى مع تنزيهه عن التجسم
 والتشبه وقالوا بالاستواء على الرجل واليد والرجل وسائر ما نطق به تلك النصوص صفات للحق سبحانه لا نعرف كنهها وفي بعض
 نسخ الفقه الاكبر المنسوب الى الامام الاعظم ان تاويلها ابطال للصفات وهو قول المعتزلة انتهى ثانيا ما مذهب الخلف تفسيرها
 بما يليق به تعالى لاشتمال المذاهب الفاسدة في زمانهم وتضليل المشبهة عوام المسلمين فعملوا ذلك حفظا للدين وقال طائفة
 من المحققين هذا الخلاف مبني على تفسير قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر
 متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وما يعلم تاويله الا الله والراستخون
 في العلم يقولون اماناه فذهب السلف الوقف على الجلالة على ان تاويله خاص بعلمه تعالى ويؤيده قراءة ابن عباس يقول
 الراستخون في العلم اماناه مرآة الحاكم ومذهب الخلف عطف قوله والراستخون على الجلالة ويعضده قول ابن عباس انا من
 يعلم تاويله مرآة ابن المنذر وهم يخصون ذم تاويل المتشابه بمن يؤول على وفق بدعت كالمشبهة ولا يشبه شيء اى لا يماثله فسر
 بذلك لان المشابهة في المشهور هي الاتحاد في الكيف كاتحاد الشمس والنار في الضوء والكائن والكاغذ في البياض في غير متصورة
 في الواجب تعالى فلا يحسن نفيها بل لا يجوز ان يماثلها معروض الكيف اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة اى الاتحاد بالنوع
 وهو ان يشتركا في جميع الذاتيات ولا يختلف الا بالعوارض الشخصية كزيد وعمر فظاهر لان المماثلة بهذا المعنى يستلزم تعدد الواجب
 تعالى واما اذا اريد بها كون الشئين بحيث يسد احد هما سد الآخر السد بنكر دن رخنه رامن حد نصراى يصح كل واحد
 منهما تفسير للسد واشارة الى ان المقبر سد كل من الطرفين كما هو شأن المفاعلة لما يصح ل الآخر فلان شيئا من الموجودات لا
 يسد مسده تعالى في شئ من الاوصاف الوجودية فان اوصافه تعالى من العلم والقدة وغير ذلك اجل واعلى مما في المخلوقات
 بحيث لا مناسبة بينهما اى بين اوصاف الواجب تعالى واوصاف مخلوقاته حتى قيل ان الاشتراك لفظي كاشتراك العين بين
 الباصرة والذهب قال في البداية القائل هو الامام الزاهد نور الدين احمد بن محمد البخاري المشهور بالامام الصابوني في كتابه
 بداية الكلام والمقام من النقل تاييد قوله لا مناسبة بينهما ان العلم من موجود وعرض وعلم محدث وحدث النسخ ههنا مختلف نفى
 بعضها علم بفتح تين وهو في اللفظ ما يعلم به الشئ ولذا يسمى النحاة الاسم الخاص بالشخص علما وارا د به ههنا ما يكون والا على ان
 له خالقا وهذا من لوازم الحدوث فقوله محدث تفسير له او تأكيد وفي بعضها بكسر العين وسكون اللام وهو اطناب اريد
 به التصريح والتوضيح بحدوث علمنا وسقط في بعضها لفظ علم وهو احسن وقع في بعضها علم ومحدث بالعطف بينهما وليس
 بجيد لانه ذكر في الطرفين خمسة امم على حسب المقابل فلوزيد الو او صار الطرف الاول ستة وغاية ما يقال في توجيهه ان العلم

بفتحين ومحدث عطف تفسيري فهما في حكم الواحد وجازز الوجود متحد في كل زمان كما هو من هب الاشعري من عدم بقاء الاعراض
فلما ثبتنا العلم صفة لله تعالى كلمة لو مشكلة لانها تستعمل في مواضع التردد وتيل هي بمعنى اذا قلت وبعض الاشكال لان كون العلم
الالهي موجود او صفة ليس منوطا باثبات الجواب ان هذا من مسامحة في عباراتهم والمعنى اذا ثبت العلم صفة لله تعالى لكان
موجودا قيل مجرد كونه صفة لا يتلزم كونه موجودا لان الصفات قد تكون اعتبارية كصفات الانفال عند الاشعري قلت اراد اثباته بدلالة
وهي تدل على وجوده وصفة ذكرها مقابلة للعرض ارشاد الى ان العرض لا يطلق على صفة تعالى فلا يرد انه تكرر عبث او اتحاد بين الشرط و
المجرأ وقد يماز واجب الوجود قيل ان اريد الوجوب الذاتي لم تعد الواجب ان اريد الوجوب بالغير لم يكن جهة للاختياز لان الممكن عالم
يجب لم يوجد ويمكن الجواب باختيار الشق الاول كما هو رأي الامام الضروري والمستعمل عند تعدد الذات الواجبة لا الصفات
الواجبة واجاب بعضهم بان معنى استغناءها من غير ذات الواجب تعالى بالقيام به وعندى انه اراد بوجوب وجودها وجوب
ثبوته الموصوفها واما من الازل الى الابد فلا يماثل علم الحق علم الخلق بوجه من الوجوه هذا كلامه واعتراض على كلام البداية بوجود
احدها ان تعميم الوجوه مما لا يتفرع على هذا الدليل ويمكن ان يجاب اولا بانه اراد بوجه من الوجوه المذكورة وثانيا بانه يعرف منه
استغناء التماثل فيما وراءها بالمقايضة الثانية ان نفى التماثل بوجه من الاشتراك في الموجدية مما لا يصح ويمكن الجواب بان هذا الاشتراك
ساقط عن الاعتبار اذ لا اشتراك لفظي بناء على ان الوجود غير مشترك معنى بل وجود كل شئ عينه واما لانه لا يمكن اعتبار التماثل الا بغير
موجدين الثالث ان علمنا بان الله سبحانه قادر على ما نل علمه تعالى في كونه حكما ايجابيا صادقا اجيب بان المراد بعلم الحق والخلق جنس
العلمين ولا شك ان جنس علم الخلق لا يسد مسد جنس علم الحق ولا عبرة بهذا القدر من المشابهة واجاب بعضهم بان هذا من عدم
الفرق بين العلم والمعلوم وقد صرح بالماثلة بين الشئيين عندنا المماثلة بالاشتراك في جميع الاوصاف حتى لو اختلفا في وصف واحد
انتمى المماثلة للرجحان في تفسير هذا المقام اقوال احدها انه اراد ببيان التناقض بين كلامي صاحب البداية لان قوله فلا يماثل
علم الحق علم الخلق بوجه من الوجوه يدل على ان الاشتراك في بعض الوجوه كاف في المماثلة وصرح صاحبها في موضع آخر بان المماثلة
لا تحصل الا بالاشتراك في جميع الاوصاف الثاني ان صرح ماض مجهول اي صرح العلماء بذلك فيكون المقصود ان كلام صاحب
البداية يناقض ما صرح به العلماء الثالث ان هذا الكلام المنقول عن البداية مشتمل على التناقض والتصريح مفهوم من نفى التماثل
بين علم الحق وعلم الخلق مع اشتراكهما في الموجدية الرابع انه لم يرد بيان التناقض بل معنى قوله فلا يماثل بوجه من الوجوه المبالغة في نفى
المماثلة وان لم يثبت المماثلة رجا اصلا وقوله قد صرح تأييد لقوله لا يماثل سواء كان معلوما او مجهولا والثاني احسن وقال الشيخ
ابوالمعين بفتح الميم وهو احد اعظم الخفية بما اوراه النهر في التبصرة معترضا على من شرط الاستواء من جميع الوجوه في المماثلة انا نجد اهل
اللسان لا يمنعون من القول بان زيدا مثل عمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه وبعد مسد في ذلك الباب من نحو التدريس والافتاء
وان كان بينهما مخالفة بوجه كثيرة من الاوصاف البدنية والاخلاق الروحانية وما يقوله الاشعرية من انه لا مماثلة الا بالمساواة
في جميع الوجوه فاسد لان النبي عليه الصلوة والسلام قال الحنطة بالحنطة مثلا بمثل اي يبيعها حال كونها مثلا بمثل بلا زيادة في

كيل فانه ربما قال القارى في تخریج احاديث الشرح هذا منتول بالمعنى والاختصار من حديث ابى سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم قال الذئب بالذهب النصبة بالفضة والبر بالبر والشعر بالشعر والتمر بالتمر والمطر بالمطر مثلاً بمثل يدابيد فمن زاد واستزاد فقد اربى الاخذ والمعطى فيه سواء اه مسلم واراد الاستواء في الكيل لا فيروان تفاوت الوزن بان يكون حنطة اقل من حنطة وعند الحبات والصلابة سخت والرخوة نرمى انتهى كلام التبصرة والظاهر انه لا يخالفه لا بين كلام الاشعري واللغة والحديث ولا بين كلامي صاحب البداية ولا بين كلامي وكلام القوم لان مراد الاشعري المساواة من جميع الوجوه فيما بالمماثلة كالكيل مثلاً بان لا يكون كيل اكثر من كيل وليس مراده الاستواء في الوجوه كما على الاطلاق فانه غير معقول بين شيئين وعلى هذا اي على المساواة فيما به المماثلة ينبغي ان يحمل كلام البداية ايضا اراد كرمه الذي اشار اليه الشارح بقوله وقد صرح وهذا ان كان الفعل معلوما اما ان كان مجهولاً المراد قوله فلا يماثل علم الحق علم الخلق بوجه من الوجوه وذلك لاننا لو علمنا الوجوه فنعم المماثلة غير صحيح اذ كل من العلم القديم والحادث صفة قائمة بذات ومتعلقة بالمعلومات وموجبة لا تكشافها والاى وان كان المماثلة هي المساوات في جميع الاوصاف فالتماثل لا يتحقق بين شيئين باصلاً فاشترك الشيئين في جميع الاوصاف ومساواتهما في جميع الوجوه يرفع التعدد ويتلزم الاتحاد فكيف يتصور التماثل لانه نوع التعدد لمخص كلّم الله انهم اختلفوا في تعريف المماثلة ف قيل الاشتراك من كل وجه وقيل يكفى المساواة من بعض الوجوه والحق انها المساواة في جميع الوجوه التي اعتبرت المماثلة فيها وعليه ينزل كلام الفريقين انتهى ولا يخفى ان كلاماً مائلاً بين الحق والخلق على كل من هذه التعريفات فانه وان وقع الاشتراك في بعض الصفات كالعلم لكن صفاته اجل فلا مساواة ولكن يرد عندى على ما حققه الشارح تماثل السواد والبياض في اللونية بل الجوهر والعرض في الامكان وهذا يخالف اصطلاح الجهمي بل لكلامه في مصنفاته ايضا لان التماثل عندهم مقابل للتضاد والمذكور في مطولات الفن ان الاشياء عند اهل الحق ثلثة اقسام المثلان والاضدان المتخالفان اما المثلان فهما المتحدان بالنوع وبعبارة اخرى موجودان مشتركان في جميع صفات النفس وصفة النفس فادل على الذات كالموجودية والجوهرية والانسانية ويقابلها الصفة المعنوية وهي فادل على معنى زائد على الذات كالتحيز والحادث ويلزم المشاركة في صفات النفس المشاركة فيما يجب ويمكن ويمتنع ولذا قال المثلان فايدهما مسداً الاخر في الاحكام الواجبة والجائزة والمتنوعة جميعاً اما الضدان فهما معنيان يستحيل اجتماعهما في محل كالسواد والبياض واما المتخالفان فهما سوى المتماثلين والضدين كالحَيوان والاِنسان انتهى ولعل الله تجرى على مصطلح الماتريدية وكل ان يصطلح ان قلت فالسد مسداً الاخر من لوازم الاتحاد بالنوع الذي يعبر عنه بالاشتراك في جميع صفات النفس كما قال الشارح في التهذيب المثلان موجودان يشتركان في جميع صفات النفس ولذا يمسد احدهما مسداً الاخر انتهى فلا يصح قوله اما اذا اريد بالمماثلة المثل قلت فيه وجهان احدهما ان حاصل الاتحاد والسد وان كان واحداً لكن وحدته تحتاج الى تأمل فاراد نفى المماثلة بكل من التفسيرين المشهورين نظر الى تفايرهما بحسب الظاهر الثاني انه لم يقصد السد في جميع الاحكام الواجبة والجائزة والمتنوعة كما هو عرف المتكلمين بل اعم من ان يكون في البعض او الكل فعلى هذا لا يكون حاصل التفسيرين واحداً بل يكون الزمرد والذباب متماثلين في الخضرة مع تفاير الحقيقة ولا يخرج

من علمه وقدرته قيل نيبا لضافته على العلم وقد ثبت زائدان على ذاته كما هو من هب الاشاعة شئ لا يخفى ان معلومات اكثر
من مقدراته فان الذات والصفات والحالات معلومات لا مقدرات فنظم المصنف العلم والقدر في ذلك واحد ليس
بجيد لفصل عبارته عن اداء عموم العلم سواء فسرنا الشئ الموجود او الممكن ولا يجوز ان يراد به ما يصح ان يعلم ويخبر عنه لانه يلزم
القدر على الحالات قيل ثم الظاهر ان المراد بالشئ الموجود اذ لو اريد الممكن لم يحصل الرتبة على الدهرية واورد عليه ان الموجود لا
يكون مقدر او الجواب عندي ان المراد هو القدر على التصرف فيه لا على ايجاده فيصح الكلام وان كان قلنا ان اداء عموم
القدر اعم من القدر على الحال فليس نقصا لان تعلق الارادة به محال فلا يجوز وقال بعض الاكابر بل هذا نقص في الحال حيث
لم يستند تعلق القدر به لان الجهل ببعض والعجز عن البعض نقص وانفقار الى المخصص الظاهر عندي انه دليل ثان يخل
ان يكون تفسير للنقص وانما ثبت الانتقار لان نسبة جميع المعلومات والمقدرات الى العلم على السواء وههنا بحثان للبحث الاول
اورد عليه انه يجوز ان يكون بعض الامور غير قابل لتعلق العلم فلا نقص ولا انتقار كما في عدم تعلق القدر بالحال واجيب بان المراد
بالشئ في كلام المصنف الموجود وقد ثبت ان كل موجود صادر عنه بالاختيار لا شك ان الاختيار يتدعى سبق العلم ويدفع الجواب بان
الموجودات غير منحصرة في الصادر بالاختيار بل الواجب موجود للمخصص ان يمنع تعلق علم بذاته كما زعم بعض قدماء الضالين وعندنا فيه
بحث لان علم بذاته وصفاته بدوي والمنكر مكبر والحاجة الى الاستدلال انما هي فيما سواها البحث الثاني استدلال الاشاعة على عموم
القدر بان المقضى للقدر ذاته تعالى والمصحح للمقدارية هو الامكان ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء مع ان النص
القطعية اى غير القابلة للتأويل ناطقة بعموم العلم وشمول القدر وهذا دليل نقلى بعد عقليين وايضاد لاجتماع على عمومها
فهو بكل شئ يعلم وعلى كل شئ قد يفرغ على اكدلة مقتبس من ذلك النص فمن حيث الاقتباس مدعى ومن حيث الاصل
دليل لا اى ليس كما زعم الفلاسفة من انه لا يعلم الجزئيات قالوا هو يعلم الجزئيات المجردة عن المادة كالقول والنفوس ولا
يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة كزيد وعمرو ام لا فلا ذلك والكرائب وقد يزعم ان انكارهم يحصل لتغير ليس بصحيح
واستدلوا بوجهين احدهما ان الجزئيات المادية مشخصة باشكال واما جزيئية يشار اليها بالاشارة الحسية فلما انطبعت صورة في
عقل مجرد لم يزل ان يكون المجرد تابلا للاشارة الحسية وهو محال اجيب بانه مبنى على ان العلم هو بانتقاش الصورة في العالم وهو مح
عندنا بل هو نسبة بين العالم والمعلوم الثاني ان الجزئيات المتغيرة لا تدخلت في علم الواجب تعالى لزم التغير في علم الجواب ان التغير
انما يلزم في اضافة العلم لا في نفسه وقد يجاب بان العلم بان زيد موجود وبانه موجود وبانه كان موجودا احد بالنسبة الى الله سبحانه
والفرق انما هو بالنسبة الى الحوادث وههنا بحث واعتنى المتأخرون من المتكلمين بتدبير وهو الحكماء لا ينكرون العلم بالجزئيات
بل صرحوا بانه لا يعرب عن علم مثقال ذرة في السماء والارض وكيف ينكرونه وهم يقولون بان الواجب يعلم نفسه ويعلم العقول بان
العلم بالعلة يتلزم العلم بالمعلول بل مرادهم انه يعلم الجزئيات على طريق الكلية ومثله علم المحاسب ان في نصف رمضان من سنة
كذا خسوف القمر فهذا علم كل بمعلوم جزئى ولا يتغير بحال وهذا القول وان كان خلاف الحق لكن ليس بشديد الشاعة ولذا

قال صاحب الفتوحات الفلاسفة لا يكفرون فمسألة العلم وان كفر وبوجه اخر وان لا يقدر على اكثر من واحد وهو العقل عندهم مستدلين بانه تعالى واحد من جميع الوجوه والواحد لا يصد عنه الا الواحد فلا يمكن ان يصد عنه الجسم لانه مركب مشتمل على الكثير فالصادر عنه جوهر مجرد واحد يسمى العقل ثم صدر عن هذا العقل عقول واجسام بالترتيب المفصل في كتبهم والجواب بان لا تم الوحدة بالمعنى الذي زعموا بل له صفات فيصير صدر الكثير عنه وان لا نعلم ان الواحد لا يصد عنه الا الواحد اما استدلالهم عليه بانه لو صدر شيان كان مصدبة هذا غير مصدبة ذلك فيلزم التركيب فضعيف لان المصدبة امر اعتباري ثم اعلم ان المحققين من الحكماء على ان معنى الوجود هو الحق سبحانه وان الممكن لا يوجد شيئا وان العقل واسطة بمنزلة الشرط والا لانه ان الكل مقدرات الحق تعالى ومخلوقات فكلهم التثني على ما شئهم من هذا هبهم او على ان اراد القدة بدلا واسطة ان قلت الفلاسفة ينكرون القدة ويقولون بالايجاب فلا يصح قوله لا يقدر على اكثر من واحد اجيب بانهم يسمون بالايجاب قدة ولا كما يزعم الدهرية قوم ينسبون الكائنات الى الدهر فزعمهم من يظن انه لا خالق سواه ومنهم من يعترف بالصانع سبحانه لكن يجعل له كاشريك له من انه لا يعلم ذاته مستدلين بان العلم نسبة بين العالم والمعلوم والنسبة تقتضي تغاير طرفيها واجيب اولا بان التغاير الاعتباري كاف كعلمنا بنفوسنا وثانيان فاذا كنتم خاص بالعلم المصورى وعلم الشئ بنفسه حضوري ولا كما يزعم النظام هو ابراهيم بن سيار امام المعتزلة ويسمى شيطائهم وهو مقدمهم فخط الفلسفة بكلام الاعتراف انه لا يقدر على خلق الجبل القبيح تعيم بعد تخصيص واستدل بان خلق القبيح مع العلم بقبحه شر بدنه جعل واجيب بانه لا يتغير من الله شئ وله ان يتصرف في خلقه كيف يشاء على ان الدليل يدل على عدم الخلق والمدعى عدم القدة ولا كما يزعم البلخي هو ابو القاسم المشهور بالكعبى انه لا يقدر على مثل مقدور العبد قال اذ احرك الله سبحانه جوهره ثم تركه العبد فاحركه ثانيا بل مختلفان بالماهية واستدل بان فعل العبد ان اشتمل على صلاح فهو طاعة او فساد فهو معصية وان خلا عنها فهو عبث وفعل الحق سبحانه منزلة عن الكل اجيب بان فعل العبد انما يوصف بهذه الاوصاف على حسب غرضه ودواعيه ولا فهو في نفسه حركة او سكون وفعل الحق سبحانه منزلة عن الغرض والدواعى فلا يمكن ان يوصف بها ولا كما يزعم المعتزلة كالجباري وابنه ابي هاشم انه لا يقدر على نفس مقدور العبد اى غير فعله مستدلا بالتامع وهو انه لو اراد الله سبحانه ان يوجد فعلا في العبد اراد العبد عدمه فان وقع الزم اجتماع النقيضين وان لم يقع ارتفع النقيضان وان وقع احدهما فلا قدرة للاخر والمفروض انه قادر واجيب اولا بانه لا تأثير لقدرة العبد عندنا بل خالق افعاله هو الحق سبحانه وثانيا بعد تسليم التأثير ان قدرة الحق سبحانه اقوى فيقع مقدورها ولا يلزم نفى قدرة العبد بل يحجزه عن مصادقة القدة الالهية وهذا ليس بحال كما يجوز عن مصادقة من هو اقوى من الحيوانات ومن المخالفين في عموم القدة الصابية نسبوا الكوان الى قدرة الكواكب على حسب تغير اوضاعها ومسيرها في البروج وهذا كفر اما القول بان الكواكب اسباب وعلامات بتسخير الواجب تعالى فلا كفر بل قد اعترف به المحققون كالهام الغزالي وصاحب الفتوحات ومنهم الثنوية قالوا لا يقدر على فعل الشر ارادوا بالشر ولا يلام اغراض الحيوانات كالحر والبور الشديدين والقطط والطاعون والامراض واللاجاع وزعموا ان خالقها الله تعالى يسمي امر من نفوسه بانه من الضلال

يُسَمِّيهِ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ الْكَلَامَ فِي الصِّفَاتِ تَالِ الْمَقْدِسِ وَلَهُ صِفَاتٌ قِيلَ قَدِمَ الْمَسْنَدُ لِلْقَضَائِيهِ اَزْهَقَ التَّقِيْمُ لِنَكَارَةِ
الْمُبْتَدَأِ ثُمَّ اَلْشَّاعِرَةُ عَلَى اَصْفَاتِهِ تَعَالَى زَائِدَةٌ عَلَى ذَاتِهِ لَكِنْ دَلَالَتُهُمْ اِنَّمَا تَدُلُّ عَلَى زِيَادَةِ مَفْهُومِ الصِّفَاتِ عَلَى مَفْهُومِ الذَّاتِ لَا
عَلَى زِيَادَةِ حَقَائِقِ الصِّفَاتِ عَلَى حَقِيقَةِ الذَّاتِ وَذَهَبَ الْحُكَمَاءُ وَالصُّوفِيَّةُ وَالْمُعْتَزِّلَةُ إِلَى أَنَّهَا عَيْنُ ذَاتِهِ بِمَعْنَى أَنَّ كُلَّ مَا يَظُنُّ أَنَّهُ صَادِرٌ
عَنْ صِفَاتِهِ فَهُوَ صَادِرٌ عَنْ ذَاتِهِ الْمَقْدِسَةِ لِمَا ثَبَتَ شَرْعًا وَعَقْلًا مِنْ أَنَّ تَعَالَى عَالَمٌ قَادِرٌ حَيٌّ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ كَالسَّامِعِ وَالْبَصِيرِ وَمَعْلُومٍ بِحَسَبِ
اللُّغَةِ وَالْعَرَفِ أَنَّ كَلَامَهُ مِنْ ذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى مَعْنَى زَائِدَةٍ عَلَى مَفْهُومِ الْوَاجِبِ وَالْأَلَامُ يَصِيرُ لِحَمَلِ لَانِهِ فِي حُكْمِ حَمَلِ الشَّيْءِ عَلَى نَفْسِهِ وَإِنَّمَا أَفَامَ
الشَّاهِدُ الدَّلِيلَ عَلَى زِيَادَةِ الصِّفَاتِ مَعَ أَنَّ الْمَقَامَ يَقْتَضِي اثْبَاتَ الصِّفَاتِ فَقَطْ اتِّبَاعًا لِلشَّائِخِ فِي قَوْلِهِمْ أَنَّ اِكْتِسَابَ زِيَادَةِ الصِّفَاتِ اِنْكَارُ
لِلصِّفَاتِ وَلَيْسَ اَكْلُ الْفَاعِلِ مُتَرَادِفٌ دَلِيلٌ ثَانٍ تَقْرِيرُهُ لَوْ كَانَ الْعِلْمُ وَالْقُدْرَةُ مِثْلًا عَيْنِ الذَّاتِ كَانَ الْمَفْهُومُ مِنَ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ شَيْئًا
وَاحِدًا فَلَيُرْمَى زَادَ فَمَا وَكَذَا فِي الْعَالَمِ وَالْقَادِرِ التَّرَادُفُ بَاطِلٌ وَعَلَى هَذَا فَالْمُرَادُ بِاَكْلِ الصِّفَاتِ وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ مِنْ تَمَتُّعِ الدَّلِيلِ الْأَوَّلِ وَ
الْمَقْصُودُ بِهِ اِمَّا تَوْضِيحُ زِيَادَةِ الْمَفْهُومِ وَالْمُرَادُ بِاَكْلِ الْوَاجِبِ وَالصِّفَاتِ وَأَمَّا اثْبَاتُ تَدَدِ الصِّفَاتِ بَعْدَ اثْبَاتِ زِيَادَتِهَا لِلدَّلِيلِ أَنَّ الْعَالَمَ وَالْقَادِرَ
وَنَحْوَهُمَا صِفَةٌ وَاحِدَةٌ عَلَى الذَّاتِ وَالْمُرَادُ بِاَكْلِ الصِّفَاتِ وَأَنْ صَدَقَ الْمَشْتَقُّ عَلَى شَيْءٍ يَقْتَضِي ثَبُوتَ مَا خِذَ اِلْتِقَاقُ لَهُ هَذَا
دَلِيلٌ ثَالِثٌ وَقَالَ بَعْضُ الْمُخْتَلِفِينَ مَعْطُوفٌ عَلَى أَنَّ كَلَامَهُ مِنْ ذَلِكَ أَوْحَالٌ وَلَنْ الْجَمْعُ دَلِيلٌ وَاحِدٌ وَأَنْتَ تَعْلَمُ أَنَّ مَا اخْتَرْنَا هَذَا وَفَقَ بِكَلَامِهِ
الْمَشَائِخِ وَتَقْرِيرُهُ هَذَا الدَّلِيلَ عَلَى مَا نَقَلَ عَنْ تَدَمُّعِ الشَّاعِرَةِ أَنَّ مَعْنَى الضَّارِبِ مِثْلًا مِنْ ثَبُوتِ لَهُ الضَّرْبِ وَهَذَا ثَابِتٌ فِي الْمَشَاهِدِ
بِاسْتِقْرَاءِ الْمَشْتَقَّاتِ كَالرَّوَاكِبِ وَالْجَالِسِ وَالْقَائِمِ فَكَذَا فِي الْغَائِبِ وَأَوْرَدَ عَلَيْهِ أَوْلَا أَنْ قِيَاسَ الْغَائِبِ عَلَى الشَّاهِدِ غَيْرُ صَحِيحٍ كَمَا حَقَّقَهُ
الْمُتَأَخِّرُونَ كَمَا الْجَوَابُ بَانَ هَذَا مِمَّا لَا يَخْتَلِفُ فِي الشَّاهِدِ وَالْغَائِبِ فَدَعَا بِلَا دَلِيلٍ وَثَانِيًا اِنْكَاسَافَ بِالْمَشْتَقِّ لَا يَقْتَضِي وَجُودَ
الْمَا خِذَ كَالْأَعْمَى فَإِنْ كَانَ عَدَمٌ وَلِلْقَصْرِ وَجُودَ الصِّفَاتِ الزَّائِدَةِ نَسَبَتْ لَصِفَاتِ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَالْحَيَّةِ وَغَيْرِ ذَلِكَ تَفْرِيعٌ عَلَى
الدَّلَائِلِ الثَّلَاثَةِ لَا كَمَا يُزَعَمُ الْمُعْتَزِّلَةُ أَيْ أَكْثَرُهُمْ أَنَّهُ عَالَمٌ لَا عِلْمَ لَهُ وَقَادِرٌ لَا قُدْرَةَ لَهُ اِلَّا غَيْرُ ذَلِكَ نَحْوِ سَمِيعٍ لَا سَمْعَ لَهُ فَانَّهُ حَالٌ ظَاهِرٌ مِنْزِلَةٌ
قَوْلُنَا اسْقُ لَا سَوَادَ لَهُ أَجِيبُ بَأَنَّهُمْ قَالُوا عَالَمٌ بِذَاتِهِ لَا يَعْلَمُ زَائِدًا وَهَذَا مَعْنَى مَعْقُولٍ لَا اِسْتِحْلَالَ فِيهِ وَقَدْ نَطَقَتِ النُّصُوصُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى
اَزِيدْهُ عِلْمًا قَدِيرٌ بِثَبُوتِ عِلْمِهِ وَقُدْرَتِهِ وَغَيْرِهَا وَدَلُّ صِدْقِ رَأْيِ اِنْفَعَالِ الْمُتَقَنَّةِ أَيْ الْحِكْمَةِ الْمُشْتَمِلَةِ عَلَى الْعَجَائِبِ عَلَى وَجُودِ عِلْمِهِ وَ
قُدْرَتِهِ لَا عَلَى مَجْرَدِ تَسْمِيَةِ عَالَمًا قَادِرًا وَجِهَةً ثَانٍ وَثَالِثٌ فِي رَدِّ الْمُعْتَزِّلَةِ النُّفَى فِي سَلَكِ وَاحِدٍ لِنَتْلُقَهُ بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا دَاتٍ
كَانَ كَلِمَةً عَلَى تَوْحِيدِهِمْ تَعْلُقُ بِالثَّانِي نَقْطَةً وَأَوْرَدَ عَلَى الثَّانِي أَنَّ صِدْقَ اِنْفَعَالِ الْمُتَقَنَّةِ اِنَّمَا تَدُلُّ عَلَى الْمَعْنَى الْأَصْنَائِيَّةِ الَّذِي هُوَ نِسْبَةٌ بَيْنَ
الْعَالَمِ وَالْمَعْلُومِ وَأَمَّا عَلَى الصِّفَةِ الَّتِي هِيَ مَبْدَأُ الْأَصْنَائَةِ فَلَا وَلَمَّا كَانَ يَسْبِقُ إِلَى أَوْهَامِ الْعَامَّةِ مِنْ زِيَادَةِ الصِّفَاتِ اِنْكَاسَافَ اِلَّا الصِّفَاتِ
الزَّائِدَةُ اِعْرَاضَ حَادِثَةٍ مُسْتَحِيلَةِ الْبَقَاءِ عَلَى قِيَاسِ صِفَاتِنَا كَيْفَ يَصِحُّ اثْبَاتُهَا لِلوَاجِبِ الْمُنَزَّهِ عَنْ قِيَامِ الْحَوَادِثِ دَفْعًا بِقَوْلِهِ وَلَيْسَ
النِّزَاعُ فِي الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ الَّتِي اِنْتِ الْمَوْصُولُ لَا نَصْفَةَ لِكُلِّ مِنَ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ عَلَى سَبِيلِ التَّنَازُعِ وَتَأْوِيلُهَا بِالصِّفَةِ أَوْلَا زَيْدُكَ
الْعِلْمَ وَالْقُدْرَةَ وَإِرَادَ الصِّفَاتِ كُلِّهَا مِنْ بَابِ ذِكْرِ الْبَعْضِ وَإِرَادَةُ الْكُلِّ هِيَ مِنْ جُمْلَةِ اِنْكِيْفِيَّاتِ أَيْ اِلَّا عَرَضَ الْمَعْدُودَةُ مِنْ مَقْوُودِ
الْكَيْفِ وَالْمُلْكِيَّاتِ تَخْصِيصٌ بَعْدَ تَعْيِينِ فَانَّ الْمُلْكِيَّةَ هِيَ الْكَيْفِيَّةُ الرَّاسِخَةُ الَّتِي يَعْبُرُ زَوَالُهَا وَبَقَايُهَا لِلْحَالِ وَهِيَ الْكَيْفِيَّةُ

الغير الراشحة نعلم المدسين ملكة وعلم البتدي حال لما صرح به مشائخنا من ان الله تعالى سى وله حيرة ازلية ليست بعرض ولا
 مستحيل البقاء عطف تفسيري والله تعالى عالم ولعلم ازل شامل للكلية والحزنيات ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضروري
 ولا مكتسب لان المنقسم الى الضرورى والكسبى هو العلم للحادث فقط ان قلت لم لا يجوز ان يكون علم الله سبحانه كله ضروريا وكذا في
 سائر الصفات بل النزاع وان كان ان للعالم منا علما هو عرض قائم به زائد عليه حادث فهل لنصانع العالم بكر اللزم على التوصيف
 وفي بعض النسخ نصانع العالم بفتحها على الاضانة علم هو صفة ازلية قائمة به زائدة عليه وكذا جميع الصفات فانكرة الفلاسفة و
 للمعتزلة وزعموا ان صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما وهذا التعلق عبارة عن نسبة بين الذات و
 المعلومات وهو عند المعتزلة حال اى لا موجود ولا معدوم ويعبرون عنه بالعالمية وبالمقدورات قادرا ويسمون هذا التعلق بالقادرة
 الى غير ذلك فلا يلزم تكرار الذات اشارة منه الى دفع السؤال اذ هذه الاشاعة وحاصل السؤال ان الصفات كثيرة كالعلم والقدرة
 فلو كانت عين الذات لزم تكرار الذات وهو باطل وتقرير الجواب ان لا تكرار في الذات بل في تعلقاتها وهي خارجة عن الذات
 ولا يلزم تعدد في القدماء والواجبات اشارة الى اعتراض على الاشاعة وهو ان القول بالصفات الزائدة القديمة يوجب كثرة
 القدماء وهو ظاهر وكثرة الواجبات لان الصفات لو كانت ممكنة لكانت حلثة لقاعدتهم ان كل ممكن حادث والجواب عن قولهم
 يلزم تعدد القدماء ما سبق في شرح القديم من ان المستحيل تعدد الذات القديمة وهو غير لازم بل اللازم تعدد الصفات القديمة
 وهو غير محال وسكت التمس عن جواب تعدد الواجبات حواله على ما سبق وحاصله استثناء الممكن القائم بالقديم عن قولهم كل ممكن حادث
 ويلزمكم خطاب للفلاسفة والمعتزلة بما يرد على مذهبهم من المحالات ثانيا بعد ما رد عليهم بالوجه السابقة وكان احسن في
 الترتيب جمع الكل كون العلم مثلاً قد قد وحيرة وعالم ادحيا وقادرا وصانعا للعالم ومبيد الخلق لان الكل عبارة عن ذات الواجب
 تعالى على مذهبكم واجيب بان هذا المحال انما يلزم على من يقول باتحاد مفهومات الكل وهم لا يقولون به وكون الواجب غير القائم
 بذاته هذا محال ثان وبيان ان الصفات غير قائمة بذاتها بل بموصوفها بالبدئية فيلزم على تقدير اتحاد الذات والصفات ان يكون
 الواجب قائما بالغير اجيب بانه انما يلزم على من قال بالزيادة والاتحاد مفادهم لا يقولون به الى غير ذلك من المحالات فنهانا نختار
 بعد اثبات الذات الى اثبات الصفات ولو اتحدت لم نخبر اليه ومنها ان الاتحاد يجعل لكل لغوا في قولنا الله عالم واجيب بقى
 ههنا كلام شريف القد وهو ان ادلة المتكلمين على زيادة الصفات ضعيفة وايضا يرد عليهم اشكالات صعبة سواء قالوا بانها
 واجبة او ممكنة اما اعتدائهم بانها لا عين الذات ولا غيرها فاما يصعب تحقيقه ولذى ترى كثيرا من اهل التحقيق يذهب الى
 عينية الصفات وقال الامام عبد الوهاب الشعراني في القواعد الكثيفة صفاته عينه وان لم تصل الى ذلك الا بالسلوك على
 شيخ وجب عليك السلوك ليرفع عنك الحجاب ونقل بعض الصوفية عن علي قال كمال الاخلاص نفى الصفات اى الزائدة و
 قال بعض الكبار يكفي المؤمن ان يعتقد ان الله سبحانه عالم قادر سميع بصير واما الخوض في العينية والغيرية فتركه اولى
 ازلية اى قديمة ولازل في اصل اللغة بمعنى الضيق واطلق على القدم لان العقل يضيق عن تصور ابتداء واختار صاحب

القاموس انما اخذ من لم يزل وان شئته منقلبة عن الياء كقولهم في الرمح المنسوب الى الملك ذي يزن اذني لا كما تزعم الكرامية هم
اصحاب ابي عبد الله محمد بن كرام بكسر الكاف وتخفيف الراء على الصحيح وقد يقال بالفهم والتشديد طائفة من المشبهة وكثيرا ما
يقلدون في الفرع امامنا الاعظم كما قال شاعرهم الفقه نفعه ابي حنيفة وحده والدين دين محمد بن كرام من ازالة صفات
لكها حادثة سوى القدرة واستدلوا عليه بوجوه احدى هاتين الجمع والبصر والكلام لا تعقل الا بوجود مجموع ومبصر مخاطب
الثاني انه تعالى صار خالقا للعالم بعد فإلم يكن وصار عالما بان زيد وجد بعد ما كان عالما بان مبرجود واجيب عن الوجهين
بانه لا يلزم من حدث تعقل الصفة حدث نفسها الثالث علة صحة قيام الصفة بذاته تعالى هو كونه صفة كمال من غير تقييد
بازلية اذ الازلية عدم الاولية والعدم لا يكون علة ولا جزو علة فيصح قيام كل صفة كمال ولو حادثة واجيب بانه يجوز ان
يكون للحدث مانعا للقدم شرط الاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى علة للنفي والمراد للحوادث الموجودة وذلك لان الصفة تظل
على معان احدى معاني حقيقى محض كالخيرة ثانيا معاني حقيقى ذواتها كالعلم والقدرة والسمع والبصر والارادة والكلام والتكوين
عندما تريدية ثالثها اضافته كونه تعالى قبل العالم ومعو بعدة والتكوين عند الاشعية رابعها سلب النقائص كونه ليس بحجم
ولا عرض خامسها سلب ما يجوز كونه تعالى ليس مع زيد بعد ما كان فالقسم الاول الرابع لا يتحدث فيه مطلقا والثاني لا يتحدث
في نفسه ويتحدث تعلقاته والثالث والخامس يتحد بنفس اجماعا من العقلاء لانهم امان اعتبار بان لا قيام لها بذاته تعالى في
الحقيقة وكثيرا ما ينوهم من يتحدث بها ان مذهب الكرامية حق فاحفظ واحتمل المشاعر على الكرامية بوجوه الاول لو كان الحادث
نقصا فقيامه بذاته تعالى محال وان كان كمالا فالخروج عنه قبل حدثه محال الثاني لو جاز ذلك لجاز وجود الحادث في الازل لان
القابلية من لوازم الذات والالزم انقلاب الامتناع الذاتي بالامكان الذاتي وهو محال ووجود الحادث في الازل باطل الثالث
لو قام به الحادث للزم التغير في ذاته تعالى وهو محال وللقوم في هذه الدلائل مناظرات قائمة بذاته ضرورة انه لا معنى لصفة
الشيء الا ما يقوم به لا كما يزعم المعتزلة من انه بكلام هو قائم بغيره كاللوح المحفوظ ولسان جبريل عليه السلام والنبي صلى الله عليه وسلم وشجرة
موسى عليه السلام الى غيرها من الاجسام زعمهم ان الكلام النفسى باطل واللفظى حادث لا يقوم بذاته تعالى واستدلوا شاعرا
بالاستقراء الدال على ان اسم الفاعل لا يشتر شي والفعل قائم لغيره واورد عليه المعتزلة بانه يسمى خالقا والمخلوق هو المخلوق لقوله
تعالى هذا خلق الله ولا شك ان المخلوق لا يقوم بذاته تعالى واجيب بان المخلوق معنيين التاثير والمخلوق والاستغاث بحسب
الاول واعترض المعتزلة على الجواب بان التاثير ثم لانه ان كان قد يما لزم قدم العالم وان كان حادثا احتاج الى تاثير اخر فيستلزم
واجيب بانه نسبة والنسب امر مية يعتبرها العقل ولا وجه لها في الخارج فلا يحتاج الى تاثير اخر لكن وادهم نفى كون الكلام
صفة له لا اثبات كونه صفة له غير قائمة بذاته تعالى دفع لما يرد من انك حكيت عنهم نفى الصفات وكونها عين الذات فكيف يقولون
بان كلامه قائم بغيره او تضعيف لا يحتاج الى اصحابنا عليهم بان قيام صفة الشيء بغيره سطة ولما شرطية والجواب قوله اشار الى الجواب
تمسك المعتزلة بان في اثبات الصفات ابطال التوحيد لما انها موجودة قديمة مغايرة لذات الله فيلزم قدم غير الله سبحانه و

تقدم القدماء المتأخرة للحق تعالى بل يلزم تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الإشارة اليه في كلام المتقدمين من الاشاعة والتفويض به في كلام المتأخرين كالأمام حميد الدين الضريري من ان واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته من بيان لما وقعت للحال انه تكفرت النصارى باثبات ثلثة من القدماء الوجود والعلم والحياة والمرادهم نصارى الفترة قبل ان يبعث نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم وقد صرح صاحب الشرح بكفرهم مع انهم كانوا على شريعة عيسى عليه السلام وهي في الحق في ذلك الزمان فعلم ان سبب كفرهم هو قولهم بالقدماء الثلثة وقد يزعم ان المرادهم النصارى بعد البعثة وهو باطل لان كفرهم ظم بانكار هذه الشريعة المقدسة ولو كانوا غير قائلين بالقدماء الثلثة فما بال الثمانية اى ما حال اثبات ثمانية من القدماء وهي الحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام والتكوين والمعنى ان القائل بالثمانية اولى بالتكفير من النصارى او اكثر كما ذهب بعض علماء فوارا والنهر الى ان التخليق والترزين والاحياء والتصوير ونحوها صفات على حدة غير مندرجة في التكوين وكما ذهب اليه الاشعري من ان المتشابهات كاليد والرجل والاستقرار على العرش والنفوس ونحوها صفات لا تعرف كنهها ولا يحصى تأويلها اشار الى الجواب اما قال اشاركه المقم اصالة هو بيان حكم الصفات ولان الجواب انما يتم بنفي النعائير بين الذات والصفات وبين الصفات والمصنف اكتفى بالاول وترك الثاني مع الحاجة اليهم نفى العينية مع عدم الحاجة اليه فالجواب غير مقصود ولكن في قوله لا غير إشارة الى ان التقدم فرع التغير فيعبر به عدم التغير بين الصفات اية بقوله وهي لا هود ولا غيرة يعني ان صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات فلا يلزم تقدم الغير ولا تكثر القدماء تفريع على عدم المتغيرة ولما كان ههنا سوال وهو ان القول بقدماء غير متغيرة ان لم يكن كفرا لم يكفر بالنصارى لانهم لم يصرحوا بتغير القدماء الثلثة ولكنهم قد كفروا فعلم ان القول بالقدماء كفر مطلقا متغيرة ام لا اجاب بقوله والنصارى ان لم يصرحوا بالقدماء المتغيرة لكن لازم ذلك لانهم اشتروا الا فانهم جمع انهم بمعنى الاصل في اليونانية او الرسمية الثلثة التي هي الوجود والعلم والحياة زعموا ان الذات المقدسة نفس هذه الصفات الثلثة وسموها فانهم لا ينهوا اصل الموجودات وسموها الاب والابن وروح القدس لف ونشر مرتب فسموا الوجود بالاب والعلم بالابن والحياة بروح القدس ومن العجب ان هذا العلم يتصدد لتوجيه كلامهم فيقولون لعلمهم ارادوا ان الصفات عين الذات ولم يذكر القدماء لانهم ادروها في الحياة وكذا السمع والبصر لانهم ادروها في العلم وانت تعلم انها هذيانا صددت عن نعم الله على قلوبهم فلا يلزم علينا تطبيقها على القواعد الصحيحة بل الواجب ابطالها وزعموا ان انتم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانفكاك والاستقال فكانت الا فانهم ذوات متغيرة ملخص الجواب ان التكرار اذا تحقق حيث تحقق الانفكاك فيلزم على النصارى تكثر القدماء لقولهم بانفكاكها ولا يلزم على الاشاعة لانهم لا يجوزون انفكاك الصفات عن الذات والانفكاك بعض الصفات عن بعض وفي هذا الجواب بحثان البحث الاول انه تقرب في الشرح ان التزام الكفر لا لزومه الا لازم تكفير كثير من اهل القبلة والنصارى لم يلزموا التكرار ولكن لازمهم من الانتقال اجيب بوجهين احدهما ان النصارى التزموا بعد ما ظهر لهم لزومه فيه نظرا لما اولا فلان هذا تصريح منهم بالقدماء فكيف قلتم لم يصرحوا بذلك واما ثانيا فلانه رجم بالغيب لان الكلام في نصارى الفترة لا في الذين ناطقهم المشككون ثانيا ما ان اللزوم

البدعي في حكم الالتزام وكون المنقول ذاتا من اجلي البدعيات وعندنا فيه نظران جمعا عظيما من اهل السنة يقتضون ان الكلام الذي هو الصفة لازمية هذا القرآن للنزل المقرر المكتوب فهم قائلون بانه منتقال ولم يكفرهم بذلك احد بل هم يكفرون من قال بخلافه البحث الثاني النصاري كفار من وجوه كثيرة نقولهم عيسى ابن الله وتصريحهم بان الالهة ثلاثة الله ومريم وعيسى كما قال الله سبحانه لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وقال لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم وانت قلت للناس اتخذوني وامى الهين من دون الله ويجوزهم الى صورة عيسى عليه السلام وانكارهم نبوة موسى عليه السلام الى غير ذلك مما يظهر على الناظر في القرآن والحديث فليت شعري ما وجه تكلف المتكلمين في تكفيرهم بهذا الوجه الضعيف مع ان وجوه كفرهم كثيرة ظاهرة في النصوص ان قلت يحكى عن النصاري انهم يفسرون الثلاثة بالصفات الثلاثة قلت يكذب بهم القرآن ولو سلم فهذا مذهب بعضهم ولا نسلم تكفير هذا البعض من حيث الشرك ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثُر على التغير بمعنى جواز الانفكاك اى لانهم ان التكثُر لا يوجد بدون الانفكاك كما قال الاشاعرة في الجواب للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد مبنى على ان الواحد عدد وقد اختلف فيه فقال بعضهم ليس بعدد اما اولان العدد كم منفصل ومعنى الانفصال ان يوجد فيه اجزاء بالفعل ولا جزء للواحد واما ثانيا فلان الكم يقتضى القسمة لذاته والوحدة تقتضى اللاقسمة وادرس عليهم انه لو لم يكن عدد الم يتالف منه الاعداد اجيب بان الملازمة ممنوعة فان الجوهر الفردي ليس مجبم ويتالف منه الاجسام وقال بعضهم عدد وليس كل عدد كما وقال بعض المحققين النزاع لفظي لانه ان فسر العدد بالكم المتالف من الوحدات فليس بعدد وان فسر بما يقع في التعدد فعدد ولا شين والثلاثة الى غير ذلك متعددة متكررة مع ان البعض جزء من البعض اعترض عليه بان المحقق هو ان الاعداد لا تقوم بالاحاد التى يبيل بالوحدات فالعشرة عشر وحدات لا خمسان ولا ثمانية واثان ولا ستة واربعة اما اولها فلا تنص العشرة بالكنة مع الغفلة عنها واما ثانيا فلان بعضها ليس اولى من بعض ثبت انه ليس بعض الاعداد جزء من بعض واجيب بان الشارح اراد بالجزئى العرفي كما في قولهم الكل اعظم من الجزء لا المقوم والجزء لا يغير الكل اى لا ينفك عنه لانه لو انفك اشان من عشرة لم يبق العشرة عشرة والحاصل ان التعدد ثابت مع عدم الانفكاك وايضا عطف على قول للقطع لا يتصور النزاع من اهل السنة في كثرة الصفات وتعدد ها لا اختلافهم في انها سبعة او ثمانية او اكثر متغايرة كانت او غير متغايرة يعنى اذا اعترفوا بالصفات سبعة او ثمانية لزمهم الاعتراف بانها كثيرة متعددة سواء جاز الانفكاك بينهما ام لا ولم يجز تفرعهم الكثرة والتعدد على جواز الانفكاك نالا ولى ان يقال المستحيل تعدد ذات قديمة لا ذات وصفات اى لا يجاب المعتزلة بما مر من انكار التعدد بل يجاب بتسليم التعدد ويقال ليس هذا التعدد محلا وذكروا بعض المحققين الا فضل ان يفسر كلام المصلا هو ولا غيره بهذا الجواب بان يقال المحال تعدد القدماء المتغايرة ولا تغاير في الذات والصفات ولكن الشارح فسر بما فسر لانه اشهر واعلم ان بعضهم اجاب عن شك المعتزلة بجوابين آخرين احدهما ان القديم هو الازلى القائم بنفسه اما الصفات فهي زلية لا قديمة فلا يلزم تعدد القدماء بل تعدد الازليات ولا يخفى انه تستر لفظي ثانيا ان المحال هو تعدد القدماء بالقدم الذاتي اما الصفات فهي قديمة بالزمان لا بالذات وادرس عليه ان القدم الذاتي والزمانى من مصطلحات الفلاسفة وعندى فيه نظرا لانه لا باس في

موافقهم عند اضطراب انتفاء البراهين وان لا يحتجى الاجترار ويرى كرون على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها ولا يحجى قول المعتزلة يلزمكم تعدد الواجب لذاته بالتزام هذا التعدد وتسليمكم كما فعل بعضهم احتجاجا بجلاء بعض المنقذين والمتأخرين وذلك لان القول بتعدد الواجب لذاته جرأة عظيمة مع بطلانها بآلة التوحيد بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عندها ولا غيرها اعني ذات الله تعالى وتقدس ويكون هذا مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته هذا تاويل على سبيل حسن السيرة وان كان كلامهم مبهم ولا يحتمل هذا التاويل كما نقله الشارح من كلام الضريبي في تفسير القديم يعني انها واجبة لذات الواجب تعالى وتقدس وهذا بان يكون الضمير في قول لذاته راجعا الى الواجب لا الى الالف واللام الموصولة واما في انفسهم فافنى ممكنة ولما كان في امكانها اشكال وهو انه قد تقر عند الاشاعرة ان كل ممكن حادث اى مسبوق بالعدم لان الواجب مختار و معلول المختار لا يكون قد ما سبق الاختيار على وجوده اجاب عنه بقوله ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجبا له غير منفصل عنه وحاصل الجواب ان قدم الممكن انما يستحيل اذا كان صادرا عن الواجب بالاختيار الصفات ليست كذلك بل استنادها الى الذات كاستناد اللازم الى الملزوم على سبيل الايجاب وكل ما صدر عن الواجب بالايجاب فهو قديم فليس كل قديم الالهات فريم على قوله لا استحالة في قدم الممكن حتى يلزم من وجود القدماء وجود الالهة فثبت ان القول بتعدد القدماء لا ينافي التوحيد الا اذا كانت واجبات غير ممكنات لكن ينبغي ان يقال ان الله تعالى قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء فلا يقال صفات الله قديمة لتلايد هب الزعم الى ان كلامها اى كل واحد من الصفات قائم بذاته موصوف بصفات الالهية وهذا النهى انما هو بالنسبة الى عامة الناس ممن يزعم ان كل قديم الاله اما اهل العلم فلا باس عليهم في اطلاقه كما لا يخفى واعلم ان الشر قد وعد فيما سبق بتحقيق وجوب الصفات وامكانها وقد اوفاه بما ذكرهها وحاصله ان الصفات ممكنة صادرة عن الذات بالايجاب فهي قديمة اما قولهم كل ممكن حادث فخاص بما صدر بالاختيار اعترض عليه بانه يخالف قواعد الاشاعرة لقولهم ان الايجاب نقص وقولهم ان عللة الاحتياج الى الموجد هو الحادث دون الامكان واجيب بان هذا القواعد خاصة بما سوى الصفات واورد عليه ان تخصيص الحكم العقلي غير مسموع ولصعوبة هذا المقام اى البحث في ان الصفات هل هي عين الذات او زائدة على الذات وعلى تقدير الزيادة هل هي واجبة او ممكنة ذهب المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات اما الفلاسفة فقالوا لو رادت على لذات فان كانت صادرة عن الذات لزم ان يكون الواحد الحقيقي ناعلا لشي وتايد له معا وهو محال وان كانت صادرة عن غير لزم استكمال الواجب بالغير وهو محال واما المعتزلة فقالوا لو رادت فان كانت قديمة لزم تعدد القدماء وان كانت حادث لزم قيام العوادي به تعالى والكرامية الى نفي تعدد القدماء عن تعدد القدماء واورد عليه انهم قالوا يقدم بعض الصفات كالقدماء فلو كان قولهم بنفي القدم تحزرا عن تعدد القدماء لم يقتضوا بقدوم شيء منها بل الذي حملهم على ذلك حدوث المعلومات والسموات والمبصرات ونحوه من الشبه الفاسدة والاشاعرة الى نفي عينيتها وغيريتها وهذا مذهب قدماءهم اما المتأخرون منهم فاه تشككوا بالواسطة بين العينية والغيرية وذهبوا الى انها غير الذات واما ممكنة صادرة بالايجاب ومنعوا بطلان تعدد القدماء والمتغايرة القائمة بذاته تعالى وقال بعضهم الى العينية واخسار

بعضهم السكت فان قيل هذا في نفي الغيرية والعينية في الظاهر رفع النقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما لان نفي العينية اثبات للغيرية ونفي الغيرية اثبات للعينية ومن كلامهم المشهور رفع النقيضين جمع النقيضين ثم استدل على تناقض العينية والغيرية بقوله لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الاخر فهو غير ولا فعية ولا يتصور بينهما واسطة قلنا حاصل الجواب انكار التناقض واثبات الواسطة لكن دون اثباتها خرط القتاد قدسوا اي الاشاعة الغيرية يكون الموجود بحيث يقدر ويتصور عطف تفسير وجود احد هما مع عدم الاخر اى يمكن الانفكاك بينهما وفسر العينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلا قال الشيخ الاشعري الغيران موجودان يصح عدم احدهما مع وجود الاخر فاعترض عليه باننا اذا فرضنا جسمين تدعيمين كانا متغايرين بالضرورة مع انهما يصح عدم احدهما لان القديم لا يمكن عدمه فغير التعريف الى قولهم موجودان جاز انفكاكهما في الوجود والخير فخرج الجثمان لان حيزا احدهما غير حيز الاخر فهما منفكان في الخير ثم اعترض عليه بالهين مفروضين فانهما غيران مع عدم جواز الانفكاك في الوجود والخير اذ لا يجوز عدم احدهما ولا حيز له ما وكذا المجردات التي اثبتتها الفلاسفة من النفوس والعقول القديمة الابدية واختار الثبوت التعريف على الحال الاول ولم يلتفت الى هذه النقوض لان مادة النقص ينبغي ان تكون متحققة ولا وجود لجسمين تدعيمين والهين والمجردات عند الاشاعة فلا تكونان نقيضين بل يتصور بينهما واسطتان يكون الشيء بحيث لا يكون مفهوما مفهوما مفهوما الاخر ولا يوجد بدون كالجزم مع الكل زعم المشائخ ان الجزء لا عين الكل ولا غيره اما الاول فلعدم اتحاد المفهوم واما الثاني فللمشروع والعرف فانك اذا قلت ليس على غير عشرة درهم حكم الشئ والعرب يلزم السبعة مثلا وفي بحث لانهم ان ارادوا الحكم بلزوم السبعة فقط فهو ممنوع او يلزم السبعة مع ما فوقها من الاحاد الى عشرة في عين العشرة والصفة مع الذات نقل عن قدماء الاشاعة ان الصفة لا عين الموصوف ولا غيره ثم اختلف المتأخرون منهم في تفسير هذا الكلام فزعم بعضهم ان هذا عام في الصفات القديمة والحادثة وهذا استدلال على صحة هذا الحكم بان قولك ليس في الدار غير زيد حكم صحيح مع ان في الدار صفات زيد من العلم والشجاعة فلو كانت غير زيد لكان كذبا ولا يخفى ضعفه لان المراد ليس في الدار غير من ابناء نوعه والا لزم ان لا يكون ثوب زيد غير ونهب محققهم كالشم الى ان هذا الحكم خاص بالصفات القديمة بخلاف نحو سواد الجسم فانه غير بالضرورة وهكذا صفات الافعال كالخلق والتزيق فانها امور اضافية اعتبارية حادثة عند الاشعري فتستفك عن الذات فتغيرها ويشهد لذلك قول الاشعري الصفة اما عين الموصوف كالوجود او غير كصفات الافعال واما لا عين ولا غير كصفات الذاتية المتمتعة الانفكاك من العلم والقدرة والحياة والامارة والسمع والبصر وبعض الصفات مع بعض كعلم الله سبحانه مع تدته فان ذات الله تعالى وصفاته لازلية والعدم على الازلي محال فلا يمكن انفكاك الصفات عن الذات ولا انفكاك صفة عن صفة فلا غيرية بينهما وكل منهما مفهوم على حدة فلا عينية بينهما ولم يتعرض لاثباته لانه ظاهر الواحد من العشرة يستحيل بقاءه بدونهما بيان لعدم تغاير الكل والجزء وكان مقتضى الترتيب تقديم لكن قدم بيان الصفات لانه المقصود ومعناه يستحيل بقاء الواحد من حيث انه جزء العشرة بدون العشرة هذا ما قيل في توجيهه وفيه نظر سيد كراشم ويستحيل بقاءها بدونهما هو منها فعدمه بيان استحالة الاول اى عدم العشرة مستلزم لعدم الواحد

من حيث انه واحد من العشرة فالحمل مجازي على المبالغة او حذف المضاف ووجوهها وجوده بيان لاستحالة الثاني بخلاف الصفات المحدثة لقيام زيد فان قيام الذات كزيد بدو تلك الصفات المعينة يتصور وتفيد بالمعينة لان خلوات الذات عن الصفات كلها محال ولكن اوصفت اخذت منها كان قيام الذات بدو لها جائزا فتكون الضمير للصفات او الصفة للمعينة غير الذات لا مكان الانفكاك كذا ذكره الشارح في اثبات الوساطة وفيه نظرا في تعريف الغيرية بامكان الانفكاك لا فهم ان اراد اوصفا الانفكاك من الجانبين انتقض التعريف بالعالم مع الصانع فان الصانع ينفك عن العالم للحدثه والعالم لا ينفك عن الصانع فلا انفكاك من جانب الصانع وحده والعرض مع المحل لان الانفكاك من جانب المحل فقط اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود العرض كالسواد مثله في المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة بين العالم والصانع وكذا بين الجسم والسواد اتفاقا واجاب بعض المدققين باننا اذا نسبنا الغيرية بامكان انفكاك في الوجود والتحيز فلا اشكال لان الصانع ينفك عن العالم في الوجود والعالم ينفك عن الصانع في التحيز وكذا الجسم ينفك عن العرض في الوجود والعرض ينفك عن الجسم في التحيز لان حيز العرض هو الجسم وحيز الجسم مكانه وان اتقوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين الجزء والكل وكذا بين الذات والصفة للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدو الصفة قيل اراد الصفة للحادثة بناء على ان الشيخ الاشعري يعمم الحكم بنفي الغيرية في كل صفة كما يدل عليه استدلاله بنفي ليس في الدال غير زيد وفيه بحث اما اوله فلان التعمير ظاهر البطلان وكذا الاستدلال بنسبتها الى الشيخ في غاية البعد وامانا فلان الصفة المحدثه عرض متجدد عنده في منفكة في كل ان عن موصوفها واما ثالثا فلان الشر في اول البحث ان الكلام في الصفات القديمة حيث قال بخلاف الصفات المحدثه وقيل اراد الصفة القديمة واعترض عليه بان لا يجوز وجود الذات بدوها واجيب بان المراد بالجواز الامكان الذاتي فلا ينافيه امتناع الانفكاك لما نع وهو القدم وقد يدفع بان الظاهر من كلامهم الامكان الوقوعي اى الجواز بلا مانع واورد على الدفع بان الامكان الوقوعي غير مراد والا لزم ان لا يكون الشئ مغاير للعرض اللازم وقد يدفع ايراد بان المراد بالانفكاك اعم من ان يكون بحسب الوجود او بحسب الحيز وحيز المحل مغاير لحيز العرض وما ذكر من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد دفع لما سبق من استحالة وجود الجزء بدون الكل وسياتي بطلان اعتبار الاضافة التي اعتبروها في بيان استحالة وهو ان الواحد من العشرة من حيث هو واحد منها لا يوجد بدوها واعلم ان بعض العلماء ذكر لتعريف الغيرية توجيهها دافعا للنظر الذي ذكره الشرح فارد الله ابطاله فقال لا يقال في الجواب المراد بقولهم الغير ان موجود ان يتصور وجود احد هما مع عدم الآخر امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض اى ولو كان عدم الآخر بالفرض وان كان المفروض محالا للتعريف مع اختيار الشق الاول وهو الانفكاك من الجانبين والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع فقد امكن تصور وجود العالم مع عدم وجود الصانع اذ لو لم يمكن لكان طلب البرهان بمقابل محالا وكذا يمكن تصور وجود الصانع مع عدم العالم وهذا ظاهر فثبت تغايرهما للانفكاك من الجانبين بخلاف الجزء مع الكل فانه لا يمكن تصور

وجود احدهما مع عدم الآخر فانه كما يتنعم وجود العشرة بدون الواحد فيمتنع وجود الواحد من العشرة اي من حيث هو واحد من العشرة
 بدون العشرة اذ لو وجد لما كان واحدا من العشرة فعلى هذا لا يمكن تصور وجود العشرة بدون الواحد ولا يمكن تصور وجود الواحد
 بدون العشرة فلا يثبت بينهما التغاير وهكذا في الذات مع الصفة اذا اعتبرنا الذات ذاتا للصفة والمحصل اذ وصف الاضافة
 اي كون الواحد من العشرة وكون الذات مقاما للصفة مقبولا ومتناحا لا انفكاك حينئذ اي عند اعتبار الاضافة ظاهرا اذ لا يمكن
 تصور وجود احدهما المضادين مع عدم الآخر واعلم ان الظاهر من قوله بخلاف الجزء مع الكل انه تكلم للجواب ذكرها ايضا فان الشيء
 يتبين بضد ولكن يكون بيان عدم الانفكاك في الكل والجزء من الجانبين تكفا فوق الحاجة اذ عدم الانفكاك من جانب واحد يكفي في
 عدم التغاير وقال بعض المحققين ان قوله بخلاف الجزء مع الكل جواب ثان باعتبار الشق الثاني وهو الكفا بجانب واحد ولكن
 الشئ تسامح في العبارة لا نأقول قد صرحوا اي الشارح الذين فسروا الغيرية بامكان الانفكاك بعدم المغايرة بين الصفات فقالوا
 العلم لا يتغير القدرة وهكذا ايضا على انه لا يتصور عدمها لكونها ازلية والعدم على الازلي محال مع القطع متعلق بقوله صرحوا بان
 يتصور وجود البعض كالعلم مثلا ثم يطلب اثبات البعض الآخر كالعلم فثبت تصور وجود بعضها مع عدم بعض فعلم انهم لم يريدوا
 بالغيرية هذا المعنى اي جواز تصور كل مع عدم الآخر ولا لزوم تغاير الصفات وهذا باطل مع انه اي هذا المعنى لا يستقيم في العرض المحل
 هذه الوجه ثان في ابطال التوجيه وكان الوجه الاول يبطل منع تعريف الغيرية وهذا يبطل جمعه وحاصله ان تصور وجود العرض الجزئي بدون
 المحل الجزئي محال فيلزم ان لا يتغيرا وهو خلاف اجماعهم ولوا اعتبر وصف الاضافة هذا وجه ثالث لا بطلان التوجيه وادع على قوله
 والمحصل اذ وصف الاضافة معتبرا لزم عدم المغايرة بين كل متضائفين هما كل اثنين بينهما نسبة متكررة اي نسبة معقولة بالقياس
 الى نسبة اخرى سواء كان النسبتان من نوع واحد كالاخرة او من نوعين كالامنة والبسرة فان اخرية زيد انما تعقل بالقياس الى اخية
 وابوة زيد انما تعقل بالقياس الى بنوة ابنه كلاب ولا بن فانه يتجمل تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر فيلزم ان لا يكونا غيرين و
 هو باطل اجماعا وبداية وكالاخوين والعلول بل بين الغييين اي بل يثبت عدم المغايرة بين الغييين لان الغييين
 الاسماء الاضافية لانه لا يطلق على الشئ الا بالقياس الى شئ اخر ولا فاك بذلك اي بعدم المغايرة بين المتضائفين لاسيما بين غيرين
 لانتناقض ولانه يوجب ان لا يثبت المغايرة بين شيئين اصلا واعلم ان صاحب المواقف توجيه الكلام لا شاعرة حيث قال
 اعلم ان قولهم لا هو ولا غيره مما استبعده الجموع والحق ان مرادهم انه لا هو بحسب المفهوم ولا غير بحسب الهوية كما يجب ان يكون في
 المحل انتهى مختصرا والشارح اراد ابطاله فقال فان قيل لم لا يجوز ان يكون مرادهم اي مراد الاشاعرة بقولهم الصفات لا هو ولا غيره انها
 لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود في الخارج ولعل هذا هو مذهب القائلين بان الصفات عين الذات كما هو حكم
 سائر المحمولات بالنسبة الى موضوعاتها فانه يشترط الاتحاد بينهما بين الموضوع والمحمول بحسب الوجود ليصح للمحل ان للمحل
 حكم بالاتحاد ولهذا لا يجوز حمل زيد على عمر لعدم اتحادهما في الوجود اذ قلت يصح للمحل في المعدومات نحو شريك الباري محال بالاتحاد
 بحسب الوجود قلت نعم كان الاحسن ان يقول يشترط الاتحاد بحسب الذات حتى يعم الموجود والمعدوم ولكنه لم يلتفت اليه

لان الكلام في حمل الموجودات والتغاير بحسب المفهوم لا يفيد لان حمل الشيء على نفسه عبث واعتراض المدقق عليه بان التغاير
 غير كاف بل لابد من عدم اشتغال الموضوع على المحمول لان قولنا الحيوان الناطق ناطق لا يفيد وهذا عجب لان الشرح حكم بان
 التغاير شرطاً لبيان كات لا فائدة كما في قولنا الانسان كاتب فالكاتب المحمول على الانسان متحد معه وجود او مغاير مفهومه بخلاف
 قولنا الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا الانسان انسان فانه لا يفيد قلنا لا يجوز ان يكون مرادهم ذلك لان هذا لا يتحد
 بحسب الوجود والمغايرة بحسب المفهوم انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا في مثل العلم والقدرة اي انما يصح
 في الصفة المشتقة من الصفات لا في الذات لا في الصفات لانها لا تحمل فلا يقال الله علم وقدرة ولا في الاجزاء الغير
 المحمولة احتراز عن الاجزاء المحمولة وهي الجنس والفصل لقولك زيد حيوان وزيد ناطق كالواحد من عشرة واليد من زيد اذ
 لا يقال لواحد عشرة واليد زيد ويمكن عندنا توجيه كلامه للمواقف بوجهين احدهما انه لم يقصد من التشبيه بالمحمولات صحة
 الحمل فيما نحن فيه بل اراد تمثيل الاتحاد في الوجود والتغاير في المفهوم توضيحاً ولا ترغم ان الاتحاد وجود او التغاير مفهوم ما يتلوا
 صحة الحمل لان الحقيقين صرحوا بان لوازم الماهية متحدة مع الماهية وجوداً بمعنى ان وجود الماهية عين وجودها كالزوجية للاربعية
 وتغاير مفهومها ظاهر مع ان لا يصح الحمل ثانيهما ان اراد تصحيح كلامه لا شاعرة في الصفات الالهية فقط لا بالقصود وان كان سوق
 كلامه على العموم فلا يرد عليه الاعتراض بالاجزاء الغير المحمولة واما ان العلم والقدرة لا تحمل عليه فمنع عند القائلين بالصفات
 عين الذات فان الحكماء يصرون بان الواجب علم وعالم ومعلوم وانما لم يستعمل اهل اللغة لقصودهم عن نحو هذه الدقائق و
 اعلم ان الشرح بالمعين ذكر في التبصرة توجيهه لكلام المشائخ فاذا اردنا ان نذكر في التبصرة ان كون الواحد من العشرة و
 اليد من زيد غير مالم يقل به احد من المتكلمين سوى جعفر بن حارث المعتزلي وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة خص المعتزلة
 بعد اعداد مخالفة المتكلمين كلامهم لانه ادخل في الزام جعفر بن حارث عن من هب قومه وعد ذلك من جهالاته اي شنوعا عليه في
 ذلك وهذا اي كوز ذلك جهلا لان العشرة اسم لجميع الا فراديتنا اول لكل فرد مع اغياره فيصدق على كل فرد منها انه مع التسعة
 الباقية عشرة فلو كان الواحد غيرها اي غير العشرة لصار الواحد غير نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة بد وثمان بالكسر مخففة
 نافية معطوفة على قوله لانه من العشرة والمعنى لا يوجد العشرة بدون الواحد وقيل ان مفتوحة ناصبة معطوفة على قوله لصار
 بحسب المعنى اي لزم ان يوجد العشرة بدونه وكذا لو كان يد زيد غير كان اليد غير نفسها لان زيد اسم لكل عضو مع اغياره هذا
 كلامه ولا يخفى ما فيه من الخط لان كون الشيء من الشيء وكونه لا يوجد بدونه لا يدل على عدم المغايرة وهي اى صفاته لازلية
 العلم وهي صفة لازلية احتراز عن صفة المخلوقات تكشف المعلومات اي ما من شأنها ان يعلم فلا يرد انه تحصيل الحاصل
 واعتراض بان التعريف دوري اجيب بان المراد بالمعلومات ذواتها غير ملحوظة بصفة المعلوماتية ويمكن ان يقال للمحد وهو
 العلم الاصطلاحي والواقع في المحد هو اللغوي عند تعلقها بما اي عند تعلق الصفة بالمعلومات وفيه اشارة الى دفع اشكال يرد على
 العلم الالهي وهو ان الله تعالى ان علم في الاول ان زيدا في الدار فهو غير مطابق للواقع وان علم انه سيدخل لزوم تغير هذا العلم عند

دخوله في الدار ثم عند خروجه عنها وحاصل الدفع ان للعلم تعلقين بالمعلومات احدهما قديم شامل لكل ما يمكن تعلق العلم به من الازليات والحادثات والممكنات والمحالات وهذا التعلق بالحادث يكون باعتبار انه سيوجد ثانيها تعلقات فيما لا يزال مختصة بالمتجدات تحدث عند حدوثها فالعلم في الازل متعلق بانه سيدخل فاذا دخل تعلق بانه داخل ثم يتعلق بانه كان داخلًا فالتعلق الاول ازلي والاخير ان حاد ثان والاكتشاف ثابت على حسب التعلق ولا يلزم من ذلك تغير في الصفة الالهية بل في تعلقاتها وهي امور اضافية لا يوجب تغيرها تغيرًا في الصفة القديمة فانك اذا تحركت حول الاسطوانة كانت تارة عن يمينك وتارة عن شمالك ومررة امامك ومررة خلفك مع انها في نفسها على حالها وانما المتغير نسبتها اليك وللتكلمين عن هذا الاشكال جوابان اخوان احدهما لابي الحسين البصري من المعتزلة وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها ولا يخفى بطلان عقله وسمعا ثالثا للشافعية وكثير من الاشاعرة وهو ان علمه تعالى متجدد بالمتغيرات تعلقا واحدا فعلمه بان زيد سيقبل عين علمه بانه موجود الآن او كان موجودا وذلك لان من علم ان زيدا سيدخل الدار عندما ثم استمر علمه هذا الى الغد كان علما بهذا العلم انه دخل الآن ولكننا نحتاج الى تجديد العلم به لهربان الغفلة اما الواجب تعالى فعلمه مستمر بلا غفلة بقي ههنا بحث شريف وهو ان العقلاء اختلفوا في حقيقة العلم الالهي فقال افلاطون صورا قائما بهذا لها دلها نسبة الى الحق سبحانه حتى تسمى علمه لا علم غيره وتسمى المثل الا فلاطونية وقال ارسطاطاليس وابن سينا صورا مرتمة في ذاته تعالى وادرج عليه انه يلزم الكثرة في الواحد الحقيقي وهو خلاف مذهبهم حتى نفوا الصفات لذلك فاجاب الشيخ بان تلك الصور متأخرة عن ذاته تعالى تاخر المعلوم عن العلة وقال الشيخ شهاب الدين السهروردي المقتول الشهير الاشراق انه نسبة اشراقية بين ذاته تعالى وبين المعلومات وقال فرفوريوس تلميذ المعلم ان العاقل يتحد بالمعقول فهذا الاتحاد هو العلم وشنم عليه ابن سينا في الاشارات وهو حقيق بالتنشيع وقال الاشاعرة صفة قديمة لها تعلق بالمعلومات ففي كلام الشارح اشارة الى بطلان بقية المذهب استيفاء مباحث العلم الالهي يستدعي دنا مستغلا والقدرية وهو صفة ازلية تؤثر في المقدورات ظاهرة مبني على ما ذهب اليه الاشاعري من ارجاع التكوين الى القدرة لا على مذهب المصنف ومشائخه الماتريدية القائلين بان القدرة صفة صحيحة ولا ارادة مرجحة و التكوين مؤثرة اللهم الا ان يا اول التأثير يجعل المقدورات ممكنة الصدور عن الواجب سبحانه عند تعلقها بها اختلف في ان تعلق القدرة بالمقدورات قديم او حادث فالقائلون بالتكوين على انه قديم لان صحته صدور المقدور عنه تعالى غير مخصوص بزمان واما نفاة التكوين كاشعرية فقال بعضهم قديم لان القدرة تعلقت في الازل بايجاد المقدورات في اوقاتها المنصوصة فاذا حضر الوقت خرج المقدور من العدم وقال بعضهم يحدث عند وجود المقدور وهو مختار الله والحياة وهو صفة ازلية توجب صحة العلم اكتفى بالعلم ولم يذكر القدرة معهما هو معتادهم لانه كاف وزيد لفظا الصحة مع ان سلب العلم عن الواجب محال لان ما يوجب الحيرة هو صحة العلم واما وجوب العلم فبدلائل اخر وهذا تعريف الاشاعرة وقال الحكماء وابو الحسين البصري من المعتزلة للحياة صحة ان يعلم ويقدر واجتبر الاشاعرة عليه بانه لا اختصاصه تعالى بصفة موجبة لصحة العلم والقدرة

لكان اختصاصه بصحة ما ترجح بالترجح واجيب بانه منقوض باختصاصه بتلك الصفة المرجحة اذ لا بد ان يكون المرجح يتسلسل
 المرجحات هذا خلف وقال صاحب المواقف وشرح الحق اذ ذاته تعالى مخالفة بالحقيقة لسائر الذات فقد تقتضى ذاته
 الاختصاص بامر فلا يلزم الترجح بلا ترجح ومن اراد اثبات زيادة على نفس الصحة فعليه البيان انتهى مختصراً والقوة وهي بمعنى
 القدرة قيل انما ذكرها الوجهين احدهما التنبيه على ترادفها ثانيها الاشارة الى صحة اطلاق القوى عليه سبحانه في الوجهين
 نظراً ما في الاول فلان الانسب عدم الفصل بينهما واما في الثاني فلانه لا وجه لتخصيصه بالذكر اللهم الا ان يقال هذا من
 تسامحات الفقهاء كما عرفت من عادتهم والتسميع وهي صفة تتعلق بالمسموعات كان الانسب ان يقول صفة ازلية لكن اعتمد
 على ما ذكر في العلم والقدرة اولا لان قوله لا على تأثير حاسة ووصول هو منقطة تعريفي السمع والبصر اولا لان قوله نبيذك معلوم
 والبصر وهو صفة تتعلق بالمبصرات فبذلك بها معلوم اي الله سبحانه اذ مجهول والجائر المجرور مفعول فاعلم ليسم فاعلمه والضمير
 لكل من صفتي السمع والبصر اذ راكنا تماماً فوق الادراك العلمي وفيه رد على فلاسفة الاسلام وبعض المعتزلة حيث زعموا ان السمع
 والبصر في نحو قوله تعالى الله سميع بصير هو العلم بالمسموعات والبصرات لا للحالة الادراكية التي يجدها احدهما بالخاصتين وينسب
 هذا الى الاشعري وهو من نشأ من قوله ان الاحساس علم تامل اصبحت الاشاعة على ان السمع والبصر صفتان زائدتان على العلم
 بوجهين احدهما ان العلم بالمسموعات والمبصرات حاصل قبل وجودها بخلاف السمع والبصر فهما متغايران اجيب بان العلم
 نوعين من التعلق بالمسموعات والمبصرات تتعلق اولى ابدى وتعلق اخرى وقت حدوث المسموع والمبصر موجب
 لاكتشاف التام وهذا هو المعنى بالسمع والبصر ثانيهما انه لو صح اتصافه بالسمع والبصر لكونه عالماً بالمسموعات والمبصرات لصرح
 اتصافه بالشم والذوق واللمس لانه عالم بالمشمومات والمذوقات واللموسات اجيب بان عدم الاذن الشرعي مانع عنه لا
 على سبيل التخييل والتوهم التخييل هو ادراك الصورة المخزونة في الخيال فانك اذا ابصرت زيدا او سمعت صوتاً انشمت صوتهما في
 حاسة الخيال بحيث تجد هما كالحاضر لكن هذا الادراك اضعف من الادراك بالسمع والبصر والتوهم هو ادراك المعاني الجزئية
 الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات كحلز زبد شجاعته فانها مدركان بحاسة الوهم لا بالسمع والبصر ومقصود الشرح من هذا
 الكلام تأكيد قوله ادراكنا ما للرد على الفلاسفة وذلك لان العلم بالمسموعات والمبصرات ادراك يشبه التخييل والتوهم وليس
 ادراكنا ما كالحاصل بالسمع والبصر ولا على تأثير حاسة ووصول هو اشارة الى دفع شبهة ذكرها الفلاسفة وهي ان الادراك
 بالسمع والبصر لا يحصل الا اذا تأثرت الحاسة وازفعلت عن المسموع والمبصر وانما لا بد في السماع من وصول الهواء الى صمغ الاذن
 والله سبحانه منزّه عن الكل وحاصل الجواب ان تأثر الحاسة ووصول الهواء انما هو في الحيوانات وقياس الواجب تعالى عليهم من
 الخلق على اننا نعلم اشتراطها في الحيوانات ايضاً ونعتقد ان الادراك بخلاف الله سبحانه كما صرح به شيخنا الاشعري ولا يلزم من قدمهما
 اي من قدم الصفتين قدم المسموعات والمبصرات دفع شبهة اخرى ادركها الفلاسفة وحاصلها ان اثبات صفة السمع البصر
 في الازل مع ان المسموعات والمبصرات حادثة يكون سفسطة وحاصل الردف ان لا يلزم من قدم الصفة قدم متعلقاتها كما لا يلزم

من تدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدرة رات لانها اى السمع والبصر والعلم والقدرة صفات قد يمتد يحدث لها تعلقات بالحوادث ولا يجب من وجود الصفة ان يكون لها تعلق كما في سمعنا حين لا يكون صوت والارادة والمشيئة لفظان مترادفان لغة واصطلاحا عند الجمهور وزعمت الكرامية ان الارادة صفة حادثه والمشيئة صفة قد يمتد وهما عبارتان عن صفة في المحي الظاهر انه اراد تعريف مطلق الارادة والمشيئة ويعرف الصفة الالهية منها اذا قيدت الصفة بالازلية ويحتمل ان يراد تعريف الصفة الالهية وترك القيد اعتمادا على ما مر في العلم والقدرة ولك ان تقول للام في المحي للعهد توجب تخصيص احد المقدورين وهما الفعل والترك في احد الاوقات بالوقوع الظرفان يتعلقان بالتخصيص والاول بقول توجب مع استواء نسبة القدرة الى الكل اشارة الى الاستدلال على اثبات صفة الارادة وكونها مغايرة للقدرة وتقرير ان القدرة صفة يصح بها الفعل والترك نسبتهما الى هذين المقدورين على السواء وكذا نسبتها الى الاوقات فان صدقها الفعل في وقت والترك في وقت لزم الترجيح بل لا ربح فلا بد من صفة اخرى ترجح احد المقدورين في احد الاوقات وهي الارادة واورد على ان الارادة من حيث هي ارادة تصلح للتعلق بالفعل والترك على السواء وكذا باحد الاوقات فتعلق الارادة باحد المقدورين واحدا لا بد له من ترجح فيلزم الايجاب والتسلسل لان المقدران كان مع الترجح واجب الوقوع فلا يوجب او جائز الوقوع بالتسلسل في المرحجات وهذا اقوى اشكال اوردته القائلون بالايجاب واجيب بوجه واحد هان الارادة صفة تتعلق باحد المقدورين في احد الاوقات بذاتها لا لمرجح كما يعلم من اختيارها لهارب عن السبع احد الطريقين المتساويين واختيار الحائز احد الرعيفين المتساويين من غير مرجح وشنعنا عليه بان رجحان الامر الممكن بالذات يوجب سد باب الصانع ودفعه بان ترجيح المختار احد مقدريه لا يستلزم صحة خروجه الممكن عن عدم بلا موجد فان الترجيح غير الرجحان واستلزام الاول للثاني محل بحث ثانياها ان ارادة الارادة عنها وهو كلام لا يحصل له نالها ان تعلق الارادة حال اى ليس بموجود ولا معدوم فلا يستدعي مرجح لان المحتاج الى المرجح هو وجود الممكن واما الاحوال فلا وجود لها وفيه ان الجمهور على نفى الواسطة رابعها ان المرجح لا يبلغ حد وجوب الفعل بل يجعل جانبه اولى بلا ايجاب ودفعه بان الاولوية لا تكفى في وجود الشيء ما لم يبلغ حد الوجوب فقد ثبت ان الممكن ما لم يجب لم يوجد ومع كون تعلق العلم تابعا للوقوع في علم الفلاسفة حيث زعموا ان الارادة الالهية عبارة عن العلم بنظام العالم على احسن ما يمكن ويسمون بالعبادة الازلية ويؤمنون ان هذا العلم علة لفيضان الوجود على الكل على حسب ما يقتضيه استمداد المواد والاصناف الفلكية وكذلك على مشائخ المعتزلة كابن الحسين والنظام والملاحظ زعموا ان الارادة علم تعالى ينفع في النقل ويؤمنونها بالداعية وتقرير الرد ان العلم لا يصلح مرجحا لاحد المقدورين لانه ما علم بحقيقة المقدور او علم بوجوده في الخارج والاول لا يصلح مرجحا لانه يعم الممكنات والامتناعات وكذا الثاني لانه تابع للوقوع فلو كان الوقوع تابعا له لزم الدور وانما كان العلم تابعا لانه صفة للعلوم وحكاية عنه والمطابقة معتبرة من جهة حتى انه لو لم يكن المعلوم على الوجه الذي تعلق به العلم لم يكن علما بل جملا كما ان صفة الفرس على الجدار يعتبر للمطابقة من جانبها فان طابقت الفرس فصيححة والا فغلط واعتراض عليه بوجهين الاول ان العلم اما فعلى او انفعالى والاول مفيد للوجود الخارجى كما اذا اتصل البيت

ثم بيناه والثاني مستفاد منه كقصصنا الشمس والقمر وعلم الله تعالى فعله والتابع للمعلوم هو لا يفعل فيجب ان يكون الفعل موحدا اجيب بانك اذا ربيت ان العلم الفعل ليس ظلا وحكاية للمعلوم فغير مسلم وان اشرت انه مقدم على المعلوم في الوجود فسلم لكن هذا التقديم لا يصلح موحدا وادرك عليه ان الحكاية مع عدم المحكي عنه لا يعقل الثاني ان العلم بالوقوع انما يكون تابعا للوقوع ان كان الحكم بوقوعه مقيدا بالزمان الماضي اما اذا اتيد بالمستقبل او كان مطلقا فلا اجيب بانك لا تريد بالتبع التأخر في الوجود الخارجى بل كونه ظلا وحكاية الثالث ما اوردته الطوسي في نقل المحصل انه مخالف لقولهم ما علم الله وجوبه ان يقع ويمكن ان يجاب بان هذا الوجوب ليس بنفس العلم بل للعلم بان القدرة والارادة متعلقان بوجوه الرابع ان دليلكم انما يتم على الفلاسفة لا على المعتزلة لان علمه تعالى ينفع للعقل ليس تابعا للوقوع الفعل وظلا وحكاية عنه وقد يجاب بان العلم بالمصلحة انما يترجح لو كان مراعاة الاصلح واجبة وقد برهننا على بطلان وفيما ذكر من ترادفها وتعريفها بصفة توجب التخصيص وذكرها في الصفات الازلية الوجودية تنبيه على الرد على من زعم ان المشية قديمة والارادة حادثة عند حدوث المقدورهم الكراميت زعموا ان المشية تتعلق بمطلق ايجاد الشيء والارادة بايجاده في وقت مخصوص قائمة بذات الله تعالى وهو لا يجوز ان قيام الحوادث بذاته تعالى ومحل التنبيه ترادفها وعدمها في الازليات وعلى من زعم ان معنى ارادة الله سبحانه فعله مفعول الارادة انه ليس بمكروه اسم مفعول من الاكراه اى ليس بمجبى في فعله ولا ساء اى ذى سهو بان يكون غائلا عن فعله ولا مغلوب بان يكون غيره غالب عليه يمنع عن الفعل وهذا الزاعم للحيز الجار من المعتزلة والارادة على هذا امر عدى ويرد عليه اولا انه يلزم ان يكون الجاد مريدا كالنار في الاحراق وثانيا ان هذا ليس يصلح محصا لاحد المقدارين بل هو ذهاب مذهب الفلاسفة في الاجباب ونفى القصد الاختيار ومعنى ارادته فعل غير انما مريه كيف اى كيف يكون الارادة بمعنى الامر وقد امر كل مكلف بالايمان وسائر الواجبات مع ان اكثر المكلفين كفار معصاة ولو شاء معدوس الايمان والواجبات عنهم لوقع والاراد لا يلزم العجز فعلم ان الامر غير المشية وفيه نظر لان المعتزلة يجوزون تخلف ارادة تعالى عن ارادته لان ايمان الكافر مراد عندهم ولا يقع اجيب بان الشا اعتمد على ان بطلان التخلف بدوى لا استزاه غلبة العبد على صانع تعاو الفعل بالفتح كرون والتخليق عبارة اى كلاهما عن صفة ازلية يسمى لتكوين وهو اسماء وعرفوه باخراج المعدوم من العدم الى الوجود وينبغي تحقيقه وعدل عن لفظ الخلق الى التخليق لشيوع استعمال اى الخلق في المخلوقات اى كانه في معنى المفعول اسم مريه في معنى الاجباد والترزيق وهو تكوين مخصوص متعلق بالهزق صرح به اى بالترزيق مع انه داخل في الفعل والتخليق اوضح بالتخليق والترزيق مع انه داخل في الفعل اشارة الى ان مثل التخليق والتصوير والترزيق والاجباد والامانة وغير ذلك كالرفع والخفض والتنعيم والتعذيب ما اسند الى الله تعالى كل منها راجع للجملة خبر ان الصفة حقيقية ازلية قائمة بالذات هي التكوين اى كل منهما تكوين وانما تعدد الاسماء لتعدد المتعلقات لا كما زعم الاشعري قيل فيه اشارة الى ان مختار الشئ مذهب للمعنى وعندنا فيه نظير بل مختاره مذهب الاشعري كما صرح به في هذا الشرح وغيره ولكن مشى ههنا على ما يلائم تفسير كلام المصنف من انها اضافات فانه قال التكوين ليس صفة حقيقية بل اذا تعلق القدرة والارادة بالهزق حدث اضافة تسمى الترزيق واذا تعلق بالحيوة حصل اضافة تسمى الاحياء

وقس عليه وصفات الأفعال فإنه قسم الصفات الموصفات الذات وهي التي لا يجوز خلط الذات عنها كالعلم والغدّة والحياة والسمع والبصر والإرادة والكلام والصفات الأفعال وهي حادثات يجوز خلطها عنها كالخلق والترقيق والتصوير ونحوها ولا يلزم من ثبوتها في مر الحوادث بذاته تعالى لأن الإضافات أمم اعتبارية لا وجوب لها في الخارج بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في صفة الكلام قال رحمه الله تعالى والكلام هو صفة أزلية عبر عنها بتعبير عن الموضوع لها الموضوع أو عن المؤثر بالأثر فنية فوكان الأول أشهر والثاني أقرب إلى التحقيق بالنظم أراد اللفظ لكن الأصوليين يعبرون عن لفظ القرآن بالنظم للأدب لأن اللفظ طرح الشيء عن الفهم والنظم جمع الأولى في السلك المسمى بالقرآن المركب من الحروف يريد أن الكلام العدد من الصفات الإلهية هو المعنى القديم القائم بذاته تعالى وأما هذا القرآن المركب من الحروف للجماء فحادث وليس صفة قديمة قائمة بذاته تعالى بل هو ذال عليها ويسمى الأول بالكلام لنفسه والثاني بالكلام اللفظي والمعتزل يكررون الأول ويقولون كلام الله هو اللفظي الحادث فقط فهذا تحرير محل النزاع وذلك أي الكلام النفسي ثابت لأن كل من يأمُرُ ينهى ويخبر يجرد من نفس معنى ثم يدل عليه بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة فهذا المعنى هو الكلام النفسي وهو معنى واحد غير مختلف يعبر عنه بأمر مختلف فهو غير هاك لأن ما يختلف غير ما لا يختلف لما اورد المخالف عليه أن هذا المعنى هو العلم والإرادة لأن مدلول العبارة في الخبر علم المتكلم بئني الأمر وإرادة المأمور به وفي النفي إرادة عدم الفعل فلا يثبت كلام نفسي إجاب عنه بقوله وهو غير العلم إذ قد يخبر الإنسان بما لا يعلم بل يعلم خلاف كسائر الأخبار الكاذبة فإن الخبر فيها على خلاف العلم تثبت تغايرها واعتراض عليه بأن الكذب محال فحق تعالى وقياس الغائب على الشاهد ممنوع وإجاب الأمام الواسي بالاجماع على أن ماهية الخبر متحدة في الغائب والشاهد فغايرة العلم في الشاهد تدل عليها في الغائب وإجاب بعضهم بأن المقصود منه تصوير التغاير بين الكلام النفسي والعلم والإرادة وأما إثباته صفة للواجب فبالاجماع والنقل عن الأنبياء وإجاب بعض بأن المخالف يجوز قياس الغائب على الشاهد نعم الأول بأن الاتحاد ممنوع بل هو أول البحث والثاني بالاجماع والنقل فما يدان على ثبوت الكلام لا على أنه مغاير للعلم والإرادة فلا بد من بيان المغايرة وأنه لا يجب تأويل ما نقل بالعلم والإرادة والثالث بأن المطلوب إثبات ما هو من همت الدين لا إسكات الخصم فقط واعتراض على الدليل بوجه آخر وهو أنه يدل على مغايرة الكلام النفسي للعلم التصديقي لا التصوي فان الخبر لا بد أن يقع في ذهنه صورة ما يريد الأخبار به فهذا التصو هو الذي تزعمون أن كلام نفسي ويجاب بأن مدلول الكلام الأخباري هو العلم التصديقي لا التصوي ودفع أنه يتم إذا كانت الدلالة وضعية وليست كذلك بل هو دلالة لا شرعية المؤثر وقال صاحب الصحائف الفرق الواضح البين بين النفسي والعلم هو أن النفسي لا بد أن يكون مع قصد للخطاب مع نفسه أو مع غيره بخلاف العلم فإنه خال عن هذا القصد وهو من خواص أفكارنا انتهى وغيره لإرادة لأنه قد يأمُرُ بما لا يريد كمن أمر عبداً قصد إلى إظهار عصيانه وعدم امتثال أي عدم اطاعته لا وأمره توضيحه أن الرجل قد يضرب عبداً العاصي فيلومه الناس ويقولون لا تضرب عبداً بلا حق فيقول هو عاص فيقولون كذبت فيريد أن يظهر عليهم عصيانه فيأمره بفعل وهو يريد أن لا يفعل العبد ليظهر مصداقه واعتراض بأن الموجب ههنا صفة الأمر لا

حقيقة الامر فلا طلب كما انك لا ارادة وفيه نظر لان القلب مدلول صيغة الامر فلا ينفع عنه - ويسمى هذا المعنى كلاما نفسيا واورد عليه
بان العرب لا يسمون كلاما ناجاب محتجا بكلام البلقاء بقوله على ما اشار اليه الاخطى شاعر من نصارى العرب كان في دولة قداماء بنى
امية ونسب بعضهم البيت الى مير المومنين على بقوله ان الكلام لغو الفواد وانما جعل للسان على الفواد دليلا الفواد بالضم وهمة
العين القلب من فادت اللحم اذا وضعت على النار سمي به لسواد لونه او حرارة مزاجه وقد يستعمل بالفصح والراو وقال في المقاموس هو
غريب وما قبل هذا البيت قوله لا تعجبين من امر بكلامه حتى يكون مع الكلام اصيلا واراد بالاصيل صاحب الاخلاق المحمودة
من الوفاء بالوعد الجود والشجاعة وقال عمر بن الخطاب في زوريت في نفس مقالة التزوير اختراع الكذب اوتن بين الشيء اوتن بين الكلام المراد
احدا لاخيرين وهذا من قصة بيعة ابى بكر قال اجتمعت الانصار على ان ياتوا سعد بن عبادَةَ فمشيت اليهم مع ابى بكر رضى الله
عنه وزوريت في نفس مقالة فتكلم ابو بكر ولم يترك مما زوريت شيئا وكثيرا ما تقول لصاحبك ان في نفسى كلاما ريذا ان اذكره لك
ومن الشراهد لقوية قوله تعالى يقولون في انفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول والدليل على ثبوت صفة الكلام بعد ما ثبت مفارقتها
العلم والارادة اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم لقولهم اراد الله بكذا ونهى عن كذا وفي القرآن قال بك
ونحوه في مواضع كثيرة اعترض عليه بانه سبق في شرح قول المصطفى القادر العليم ان الكلام ما يتوقف ثبوت الشرع عليه فاثبات
الكلام بالنقل عن الانبياء وبالاجماع الذى هو من الحجج الشرعية دور وايضا بين كلاميه تناقض اجيب بوجه واحد هاته قال في
شرح المقاصد انه تعالى متكلم تواتر النقل بذلك عن الانبياء وقد ثبت صدقهم بكلامه المعجزة من غير توقف على اخبار الله تعالى
عن صدقهم بطريق التكلم يلزم الدرائى وكذلك ثبت الاجماع لا يتوقف على ثبوت الشرع بل على صدق الشارع في قوله لا تجتمع
امتنى الى الضلاله وصدق معلوم من المعجزة ثانيا ان المثبت بالشرع هو النفسى وما ثبت به الشرع هو اللفظى ثالثا ان الكلام موقوف
على نفس الشرع والموقوف على الكلام ثبوت الشرع ودفع بانه لا معنى للتوقف على الشرع الا التوقف على ثبوت مع القطع باستحالة التكلم
من غير ثبوت صفة الكلام وزعمت المعتزلة ان التكلم ايجاد الكلام وهو كلف لا يعاب لان الفاعل من قام به الفعل باجماع اللغوى
وقد فيها اى كرهات ديمة وفصل الكلام اى كلامه او كلام الله سبحانه بعض التفصيل فقال وهو اى الله تعالى متكلم بكلامه هو
صفة لا ضرورة امتناع ثبوت المشتق للشي من غير قيام ماخذ الاشتقاق به وتديقال ماخذ الاشتقاق التكلم لا الكلام بل الكلام
اثر التكلم كما ان النقوش اثر الكتابة ويحاج بان قيام التكلم مستلزم لقيام الكلام وفي هذا رد على المعتزلة حيث ذهبوا الى ان متكلم بكلام
هو قائم بغيره كاللوح المحفوظ وجبريل وشجرة موسى بل كل من يقدر ليس صفة له في الحقيقة لعدم قيامه بذاته تعالى اذ لية ضرورة
امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى دعوى الضرورية في هذه المقدمة النظرية غير مسموعة بل اثباتها بالدليل يحتاج الى بحث متناول
لكم قد يستعملون الضرورة بمعنى اليقين وهو المقصود ليس من جنس الحروف والاصوات ضرورة انها اعراض حادثه فان
الصوت كيفية تعرض الهواء والحروف صوت مخصوص عند التكلم وقال الميكيم كيفية تعرض الصوت على تجويز قيام العرض بالعرض
مشروط بحدوث بعضها فانقضاء البعض هذا دليل حادثها وحدوث المسبوق ظاهرا بالمنقضى فلان ما ثبت فلا امتنع مدعه

لان امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول بدوي وفي هذا اي في قوله ليس من جنس الحروف شر على الخابلية
 اصحاب الالهام الرابع احمد بن حنبل وعندى انهم لم يصرحوا بذلك وانما لزومهم حيث ذهبوا الى تدم الكلام اللفظي والكرامية القائلون
 بان كلامه عرض من جنس الاصوات والحروف ومع ذلك فهو قديم القول بقدمه من صلب الخابلية اما الكرامية فذهبوا الى حدوثه
 لتجوزهم قيام الحوادث بذاته تعالى ففي كلامهم مساهلة ولعل يجد بعض الكرامية قائلين بقدمه وهو اي الكلام صفة اي
 معنى قائم بالذات اي بذاته تعالى منافية للسكوت الذي هو ترك التكلم قيل فيه مساهلة ولاولى ان يقال عدم التكلم لا يشعر
 بسبق التكلم مع القعدة عليه يعنى تقابل السكوت والتكلم تقابل لعدم والملكة فلا يوصف الجوى بالسكوت والافقة التي هي عدم مطاوعة الالات
 المطاوعة فربان بدون والالات التكلم الخبيرة واللسان والعضلات المحركة لها اما بحسب الفطرة بالسكوت الخالقة التي خلق عليها المولود في
 بطنا له كما في القاموس وهذا بان يخلق الالات غير قابلة للتكلم كما في الخرس يفتحون كنگي او بحسب ضعفها وعدم بلوغها حد القوة كما في
 الطفولية ولم يرد الشك حصر الالات حتى يرد ان الالات قد تكون فقد الالات لمن لا لسان له او فقد السمع لان الاصم لا يتكلم بعجزه عن سماع
 الاصوات وتعلمها وقد يقال انه الطفولية نظرية ويمكن ان يجاب انه مشى على مصلح الاطباء فانهم يسمون بالفطري المرض المولود
 الذي لا يزول فان قيل هذا اي كون الكلام صفة منافية للسكوت والافقة انما يصدق على الكلام اللفظي على بناءه او صلت الصدق
 دون النفس اذ السكوت والخرس انما هما في اللفظ لا في النفس قلنا المراد بالسكوت والافقة الباطنيتان بان لا بد من نفس التكلم فهذا
 سكوت باطنى او لا يقدر على ذلك فهذا انه باطنية فكما ان الكلام لفظي ونفسى فكذلك ضد اعنى السكوت والخرس ان قلت فكان
 الواجب ان يفسر السكوت والافقة في كلامهم بعدم التدبر وعدم القعدة قلنا فسرهما بالمعنى المشهور الذي يعرفه العقلاء ليكون معرفتهما
 وسيلة وتمهيدا الى معرفة المطلوب والله تعالى متكلم بها اي بالصفة امرناة مخبر اشار الى دفع بعض الاشاعرة حيث زعم ان الكلام
 ليس صفة واحدة بل خمس صفات الامر والنهي والخبر والاستفهام والنذر ويعنى ان صفة واحدة ويتبدل عليه بانها لو تعدت ناستنادها
 الى الذات ان كان بالاختيار لزم حدثها اذ القديم لا يكون صادرا بالاختيار ان كان بالاجاب لزم ثبوت كلامات غير متناهية او
 الترجيح بالزجر لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء وعندنا فيه نظر لانه لو لم يطل كون الصفات سبعة او ثمانية ولعل هذا
 الدليل يحقق ما ذهب اليه الصوفية من اثبات صفات غير متناهية يتكرر الى الامر والنهي والخبر اتقى بالثلاثة على حسب التمثيل او
 لا يتابع المتبوعين انتعفات الكلام الواحد خبر بحسب التقى بالخبر عنه وامر بحسب التقى بالامر ونهى ونهى مبنية في خبر جري
 حقيقى يتعد اسماء بالاضافات كتمية زيد كاتبا وشاعرا ومخبرا وليس نوعا لجزئيات او كلاما لاجزاء كالعلم والقعدة وسائر الصفات
 كالسمع والبصر فان كلامها واحدة قديمة والتكثر والحدث اما هو في العلاقات والاضافات ذكر الحدث استطراد في الاشارة الى
 الاستشهاد اي كما ان الصفة القديمة يكون في تعلقاتها واضافاتا حدثت كتعلق القعدة بايجاد زيد يوم الجمعة ولا يلزم منه حدوث
 الصفة فكذلك يكون في تعلقاتها واضافاتا كثرة ولا يلزم منه تعدد الصفة ولو قال كما حدثت لكان احسن لما ان ذلك اليت كمال
 التوحيد دليل على قوله صفة واحدة وحاصل ان الالات بالتوحيد نفى الصفات ولكنها اشتمت صفات ثمانية للضرورة فلا نسب تقليل

الصفات ما أمكن ونفى ما زاد على الضرورة ولنا في هذا الدليل بحث التكوين ومخصص ان تعد الصفات لو كان ينافي التوحيد فاقول
 بالثمانية شرك ولا فلا بأس في اثبات الف الف صفة بل هو لا نسب بالكمال ولأنه لا دليل على تكرار كل منها في نفسها دليل ثان
 على وحدة الكلام بل سائر الصفات وهوان الثابت بالدليل هو تكرار العلاقات والاضافات لا تكرار الصفة ومن ادعاه فعليه
 البرهان ولا يخفى ان هذا النوع من الحجج ضيف لان عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول ولو سلم فعدم الاطلاع على الدليل
 لا يدل على عدمه نعم قد يستعمل امثاله في الخطابات فان قيل هذه اي الامر والنهي والخبر اقسام الكلام لا يعقل جرحه بدونها
 حاصل ان الكلام كلي والامر والنهي والخبر جزئيات له والكلي لا يوجد في الخارج الا في ضمن الجزئيات المتكثرة فلا يمكن وجوه
 الكلام الامر التكرار فلا يصح قولكم الكلام واحد انما التكرار في العلاقات قلنا ممنوع اي لا نسلم انه لا يعقل وجوه الكلام الا في
 ضمن هذه الاقسام بل انما يصير الكلام احد تلك الاقسام عند العلاقات وذلك فيما لا يزال اي فيما بعد الازل واما في الازل
 فلا انقسام اصلا لعدم العلاقات والاضافات فالحاصل انه ليس نسبة الكلام الى اقسامه كنسبة الكلي الى جزئياته بل كنسبة زيد
 الى عوارضه من الكاتب والضاحك فكما انها لا توجب تكرار في ذات زيد ويحتمل ان يوجد زيد معها وبدونها فكذا حال الكلام مع
 اقسامه هذا الجواب انما هو على مذاهب الامام عبد الله بن سعيد القطان وجميع من قدما ولا شاعرا حيث ذهبوا الى ان كلام
 الله سبحانه في الازل ليس امر ولا نهي وانما ينقسم اليها بالعلاقات للحادثة واما على مذاهب الجمهور القائلين بانه في الازل امر ونهي
 واز العلاقات قديمة فالجواب ان التكرار بحسب العلاقات ولو كان ازليا لا يوجب التكرار في الذات كما في العلم وذهب بعضهم قيل
 هو الامام الرازي الى انه اي الكلام في الازل خبر ورجع الكل من اقسام الكلام الى اي الخبر لان حاصل الامر الاخبار عن
 استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهي على العكس اي العقاب على الفعل والثواب على الترك عند تهقيق
 الاسباب وقرب الارتكاب لا مطلقا وحاصل الاستخبار اي الاستفهام لان طلب الخبر للخبر عن طلب الاعلام اي الاخبار عن ان
 المتكلم طالب للاعلام وحاصل النداء والخبر عن طلب الاجابة والمقصود من هذا الاجماع ان احد هاتين الجواب عن اشكال او رده
 المعتزلة وهو انه لو كان الكلام ازليا لم يكن معنى للامر والنهي والاستفهام والنداء اذ لا مخاطب في الازل ثانيا لما الذي على من يجعلها
 خمس صفات ورد ذلك باننا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة فان مدلول الخبر غير مدلول الامر قطعا الامر تكرر اقسامه ثمانية من
 الكلام ولذلك كان الخبر يحتمل الصدق والكذب بخلاف اخواته واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد يريد اننا نسلم ان
 الامر مستلزم لمعنى الاخبار عن استحقاق فاعل الثواب لكن لا يوجب اتحاد الامر والخبر والامر لازم الاتحاد بين كل متلازمين كالأول
 الا ان هذا سفسطة فان قيل الامر والنهي بلا ما هو ومنه سيفتح محل بحث والاخبار في الازل بطريق المضى بضم الميم وكسر الضاء
 مصدر من مضى كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه هذان اشكالان او ردهما المعتزلة على الاشاعرة وحاصل الاول انه
 لو كان الكلام ازليا لكان الله سبحانه امر او ناهيا في الازل بلا مخاطب هذا غير معقول وتقدير الثاني ان الاخبار بلفظ الماضي كثيرا في
 القرآن نحو قال موسى وقتلنا يا ذا القرنين وصعد لفظ الماضي يقتضي وقوع مضمونه قبل الاخبار ولو كان الكلام ازليا لزم الكذب

وهو محال علم الله تعالى واعلم ان اهل الملل اجمعوا على ان الكذب سبحانه محال مستحيلين بوجه واحد هو المعتزلة وهو
 انه قبيح يجب تنزيه الله سبحانه عنه ثانيه انينا في مصلحة بعث الرسل وهو المعتزلة ايضا ومبناها على القبح العقلي ثالثا انه نقص
 يجب تنزيه الواجب عنه وهو لا شاعرة ردفعه صاحب المواقف بانه قول بالقبح العقلي فيه ان صاحبها قد حقق ان الحسن والقبح
 بمعنى صفة الكمال النقص مما يدرك العقل انما الخلاف في ايجاب الثواب العقاب رابعها لو كذب لكان كذبه قد يما فيمتنع عليه
 الصدق لان القديم لا ينعدم خامسها اجماع الانبياء عليهم السلام وهو المعتقد اذ في عليه ان صدق النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
 بتصديق الله تعالى اياه فيلزم الدراجيب بانه تصديق بالفعل لا بالقول على ان العلم الحاصل بالمعجزة من العايات التي لا يطلها
 الشبهات كما سيد كوفي محله از شاء الله تعالى قلنا ان لم يجعل كلامه في الازل امر او نفيا وخبرا كالقطان فلا اشكال اذ لا يتوجه كلامه
 والنبي الا الى مخاطبة موحى وان جعلناه كلاما شعري فالا في الازل لا يجاب تحصيل لما موحى به في وقت وجود المأمور بالمأخوذ
 لتحصيل وصيرورتها اهلا لتفصيل بالبلوغ هذان جوابان عن الاشكال الاول بيانه ان اهل السنة اختلفوا في وصف كلام الله
 سبحانه في الازل بكونه امر او نفيا فقال عبد الله بن سعيد القطان وجماعة بان كلامه في الازل لا يوصف به بل انما يصير امر او نفيا
 عند نزوله على الانبياء وقد مشى الشارح قيل هذا على مذهب مذهب الشيعة الاشعرى الى ان الاتصاف بما قديم وكذا العلاقات تدعى
 والتمس الجواب على كل من المذهبين وخلص للجواب الثاني ان السفة العبث انما يلزم لو طلب الفعل من المعدم في حال عدمه
 ليس كذلك فيكفي وجود المأمور في علم الامر اشارة الى ما قيل ان الخطاب لا بد ان يكون الى مخاطب موحى في الخارج والجواب
 ان هذا انما يلزم في الخطاب اللفظي واما في الخطاب النفسي فالوجود العلي كما ان كما اذا تدبر رجل اي تصور ابنه قبل تولد نامرة
 بان يفعل كذا بعد الوجود او لم عليه انه عزم على الطلب او تخيل له اما حقيقة الطلب فهو قبل محال اجيب بوجهين احدهما ان لو
 صح لم يامرنا النبي عليه الصلوة والسلام بشئ ودفعه بانه امر ضمنى في ضمن امر الموجد من في عهد الكلام في الامر الصريح ثانيهما ان
 المراد هو ان يقول الرجل للحاضرين اني امر ابني ان يشتغل بالعلم فبلغ اليه امرى فهذا حقيقة الطلب والاخبار بالنسبة الى الازل لا
 يتصف بشئ من الازمنة بجواب عن الاشكال الثاني اي لا يتصف الخبر بالوقوع في الازمنة من ماض او مستقبل اذ لا ماضى ولا
 مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تعالى لتزه عن الزمان لما تقر بان الموصوف بالزمان هو ما يتجدد ويتغير والله تعالى لا يوصف به و
 حاصل الجواب ان الكلام في الازل منزوع عن الوقوع في الازمنة وانما يوصف بكونه لازمة فيما لا يزال يحدث العلاقات ولازمة وقال
 العلامة القوي في شرح التبريد تحقيق هذا مع القول بان الازل مدلول اللفظ غير جدا كما ان علم الازل لا يتغير بتغير الزمان اشارة
 الى ان اشكال او رة المعتزلة على الجواب هو ان التغير على القديم محال فلو لم يكن الكلام في الازل موصوفا بالازمنة استحال ذلك فيما
 لا يزال وحاصل الجواب ان حدثت العلاقات الصفة لا يوجب تغيرا في الصفة كما في العلم فان علم الحق سبحانه بوجه زبد قديم مع انه فيما
 لا يزال قد يتعلق بانه مبرجدا تارة بانه موجد وتارة بانه كان موجد وهذه العلاقات لا توجب تغيرا في صفة العلم ومثله باسطوانة
 يمشى رجل حولها فتكون تارة عن يمينه وتارة عن يساره وتارة عن خلفه وتارة قدامه فهذه تغيرات في الاوضاع بين هذا الرجل والسطوانة

من غير تغيير في ذاتها واعلم ان المفترزة اشكالاً اخرا حدها ان الامر لو كان ازلياً لزم استمرار التكليف في دار الجزاء ايضاً لان ما ثبت قدمه
استنصر منه ثانياً ان الكلام لو كان ازلياً لكان مستقراً ازلاً وابدأً فلا معنى لاختصاص مكالمة موسى عليه السلام على الطور اجيب عنهما بان تعلقات
الكلام حادثة بارادة الخ سبحانه فتعلق بالتكليف في دار الجزاء فقط وبمكالمة موسى عليه السلام على الطور فقط ثالثاً ان نسبة القديم الى
جميع ما يصح تعلقه به على السواء كما في العلم فيجب تعلق الامر بالشيء بكل فعل فيكون المأمور منها بالبالعكس جوابه على اي ما تريد القائلين
بان حسن الفعل وقبحه لصفة فيه ظاهر لا نهما رichte واما عند الاشعية فالتعلقات حادثة بالارادة المرجحة ولما صرح المص باولية الكلام
حاول اي قصد التنبية على ان القرآن ايفك الكلام قد يطلق على هذا الكلام النفس القديم كما يطلق على النظم المتلو للحادث وهو
المشهور في العرف العام وعرف الاصوليين والفقهاء والقراء بالقرآن ومحل التنبية قول غير مخلوق لان الموصوف بعدم الخلق هو النفس لا
اللفظي فقال والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق وعقب القرآن بكلام الله تعالى التعقيب درس او ردن اي ذكر قول كلام الله
قول القرآن لما ذكره المشايخ من انه يقال القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال القرآن غير مخلوق لثلاث سبب الى الوهم ان المؤلفين
الاصوات والحروف قديم لان اطلاق لفظ القرآن على الكلام اللفظي اشتهر كما ان اطلاق كلام الله تعالى على النفس اكثر في عرف الاشاعرة
كما ذهب اليه الخبابة المنسوبون الى الامام الهمام احمد بن حنبل جملوا وعناد الجاهل عدم العلم والعناد انكار الحق مع العلم به قالوا
كفى بغير علمهم قول بعضهم بالخلد الغلاف تديمان وقول بعضهم ان الجسم الذي يكتب فيه القرآن يصير قديماً بعد ما كان حادثاً و
بالجملة فالتكلمون يشنون على الخبابة تشييعاً عظيماً وهو ان الامام احمد صاحب المذهب العظيم المناقب في مذهبه ائمة كبار مشايخ
عظام منهم الشيخ الفوت الاعظم عبد القادر الجيلاني القائل بان الحروف التهجى قديمة فيجب الكف عن اساءة الادب اليهم ثم السعي في
توجيه كلامهم فاقول قد ثبت عن الامام احمد ان الكلام اللفظي غير مخلوق وهكذا عن كثير من ائمة الحديث وفيه شبهة واحدة ما اختارنا
وهو ان مرادهم هو ان اللفظ قائم بذاته تعالى غير مرتب بالاجزاء كما اختاره صاحب المواقف وسيد كره الشئ في آخر البحث وهو قول معقول
وان بطلان ليس بحيث يشنع بانه كونه من هبة طائفة من اهل التدقيق ثانياً انه تخاشى عن ان يتهم المتوهمون ان الكلام النفس
مخلوق ثالثاً انه اراد بغير المخلوق غير المفترى يقال خلق الكلام اذا افتراه ثم رآه الناقلون بالمعنى غلطاً فوضعوا القديم مكان غير
مخلوق وفيه نظراً ما القول بقدم الخلد الغلاف فصادر عن بعض الجملة المنسوبين الى مذهبه يقال كان يقول الامام احمد رحمه الله
المعتزلة وقد جرى عليه في ذلك محنة عظيمة فان خليفة كان معتزلياً فاختار وضرب ضرباً وجيباً ليعترف بان القرآن مخلوق فلم
يعترف ورؤى ان الشافعي اتى بقميص قيل هذا قميص احمد ضرب فيه فنسله بالماء وشربه وصب منه على وجهه راي بعض الصالحين
احمد في المنام بعد موته فسأله عن حاله فقال دخلت على الله فقال يا احمد قد اوديت فينا فانظر الى وجهنا واقام بغير المخلوق مقام غير المخلوق
مع ان المستعمل عند المتكلمين في بحث الصفات هو لفظ القدم والحديث تنبيهها على اتحادها خلافاً للفلاسفة حيث زعموا ان العقول
والافلاك غير حادثة وليست غير مخلوقة فغير الحادث اعم وقصد الى جري الكلام على وفق الحديث حيث قال عليه الصلوة والسلام
القرآن كلام الله غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم قيل يحتمل الباء التسمية والحديث رآه بن عدي في الكامل

عن ابى هريرة وسراة الديلمي عن ابي بن خديج وحذيفة بن اليمان وعمران بن حصين واخرج الخطيب عن جابر يرفعه من قال القرآن مخلوق فقد كفر وجاء في بعض الرايات من مات وهو يقول القرآن مخلوق لعن الله تعالى يوم القيمة وجهه الى قفاه وبالجملة جاء الحديث بالفاظ كثيرة لكنه موضوع عند المحققين وذكره ابن الجوزي في الموضوعات وقال الامام الصغاني صاحب المشارق هو موضوع وقال السخاوي هذا الحديث من جميع طرق باطل قال مجد الدين فيروز ابادي اللغوي لم يصح عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم شيء وكل ما ثبت فهو من مقالات الصحابة والتابعين وقال السخاوي صح عن عمرو بن دينار قال ادركت تسعة من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقولون من قال القرآن مخلوق فهو كافر وقد يقال اللهم من الثقات فلا يذنب كحديثنا موضوعا قلت هذه مقال الجاهلين بعلم الحديث فان الاعتماد في تعميم الاحاديث هو على ائمة الاسانيد وحدهم وتنصيصا على محل الخلاف اى تصريحاً بالعبارة المشهورة بين الفريقين اهل السنة والمعتزلة وهو اى محل الخلاف والعبارة ان القرآن مخلوق او غير مخلوق ولهذا اى لاشهر هذه العبارة ترجم المسئلة اى تحى بمسئلة خلق القرآن لا بمسئلة حدثته قيل المناسب مسئلة عدم خلق القرآن اجيب بان هذه التسمية وقعت عن المعتزلة ثم استمرت وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات الكلام النفسى عندنا ونفيهم عندهم والا وان لم يختلف الفريقان في اثبات النفسى ونفيه فلا نزاع فانا اذا قلنا القرآن غير مخلوق اردنا النفسى واذا قالوا القرآن مخلوق اردوا اللفظى فنحن لا نقول بقدم الالفاظ والحروف بل بحدوثها كما قالت المعتزلة وهم لا يقولون بحدوث النفسى بل ينكرون وجودها ولو ثبت عندهم لقالوا بقدمه مثل ما قلنا فنصار محل البصحة هو ان النفسى ثابت امر لا يدلنا على ثبوت النفسى ما اراه الضمير للشان قد يزعم انه للكلام ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام التزام مصد معطوف على الاجماع وقد يزعم انه ماض انه تعالى متكلم فاعل ثبت ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام اذا الصفة لا يحمل الا اذا قام ماخذها بالموضوع واورد عليه ان الماخذ هو التكلم واجيب بان الانصاف بالكلام من لوازم التكلم وثبت انه يمتنع قيام اللفظى للحادث بذاته تعالى لان للحوادث لا تقوم به سبحانه في التوصيف اشارة اليه فتعين النفسى القديم فهو الصفة القائمة به تعالى اذ لا ثالث (جماعا واما استدلالهم على نفي النفسى القديم وحديث القرآن بان القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسماوات المحدث اى علاماته وهو بالكسر جمع سمة بالكسر فالفتح من الوسم من التاليف اى كونه مؤلفا من الحروف والآيات والسور والتنظيم اى كونه منظما على اسلوب مطبوع كذلك الدلالة والانصاف بما ثابت في عبارات العلماء وقد تقر ان كل مؤلف مخلوق والا نزال والتزويل لقوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر وقوله تعالى نزلناه تنزيلا وفرق صاحب الكشف بينهما بان الا نزال ونفى والتزويل تدلحج وكلاهما صحيح في حق القرآن لما صرح انه نزل من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا دفعة في ليلة القدر ثم نزل منها تدريجا في ثلث وعشرين سنة قالوا نزل لصفة القائمة بذاته تعالى الى حال وايض النزول حركة والمتحرك هو الجسم اعراضه وهو حادثه وكونه عربيا لقوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا والعرب الذين صنعوا العربية محدثون مجموعا لقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا وهو عرض قائم بالهواء والعرض مخلوق حادث فصيحى الاجماع والفصاحة سلاسة اللفظ مع كونه كثير الاستعمال وذا لا ينص الى بعد استعماله معجزا بالاجماع وقد شرط في المعجزات

يحدث عند التحدث فانه لو كان سابقا على المعارضة لم يكن لها اختصاص بتصديق النبي صلى الله عليه وآله وسلم الى غير ذلك فانه ان
بعض منسوخ والنسخ رفع للحكم او انتهأؤه وما ثبت قد استحال عدم ومنها قوله تعالى وما ياتيهم من ذكر من الرحمن محدث وهو من
ارضيح ما احتجوا به عليهم فانما يقوم جواب اما حجة على الخبايا لا يتم قائلون بقدوم اللفظي لا علينا قائلون بحدوث النظم وانما الكلام
في المعنى القديم وما ذكرتم لا يدل على حدوثه ثم اراد ابطال جواب المعتزلة عن استدلالنا فقال والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى
متكلما لتصريحات القرآن به تواتر الخبر عن الانبياء عليهم السلام ذهبوا الى التاويل وهو انه متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف في
محالها كالطير وشجرة موسى عليه السلام او في الهواء وفي لسان جبرئيل او النبي صلى الله عليه وآله وسلم او ايجاد اشكال الكتابة في اللوح
المحفوظ وان لم يقر فعل معلوم اى يصح كون الابدان كلاما وان لم يتلفظ الله سبحانه بتلك الاصوات والحروف واستدلوا على ذلك بان
العلماء ينسبون ما في الكتب الى المصنفين فيقال قال الامام الرازي في المحصل وهذا كلام في المحصول مع ان اثبات النقوش في
الادواق كان في التصنيف بلا حجة الى لقراءة على اختلاف بينهم في كيفية اخذ جبرئيل القرآن من الله سبحانه فقال بعض المعتزلة
يخلق الله تعالى صوتا فيسمع جبريل وينزل به قال بعضهم ينظر الى النقوش المكتوبة في اللوح المحفوظ وانت خير بان المتحرك من
قامت به الحركة لا من اوجدها في غير بان حركتها لا اى وان كان المتحرك من اوجد يصح انصاف الباري تعالى بالاعراض
المخلوقة له فيصح ان يقال له اسد لانه اوجد السواد والمراد هو الاستناف من حيث اللغة فلا يرد ما قيل من ان اسماء الله توقيفية لعل
المانع من الانصاف عدم اذ الشارع تعالى عز ذلك اى تنزهه عن الاتصاف بما علموا كبيرا تنزهها توقيفا شديدا ومن اقوى شبه المعتزلة
على ان القرآن مخلوق انكم اياها الاشياء متفقون على ان القرآن اسم لما نقل اليها من دفنى المصاحف الدفنة بالفتح والنشيد
لجنته دفنت الطائر جناحه ودفنت المصحف لوحا على جانبية كحفظ الادواق والمصحف مثلث الميم الادواق المجلدة التي كتب فيه
القرآن وادرس على التعريف بان مشتمل على الدرر واجيب ان لا بان المصحف لا يحتاج الى التعريف لانه معلوم حتى للصبيان ثانيا
بان المراد المصحف اللغوي وهو مجمع الصحائف اى الادواق المكتوبة لا المصحف العربي ان قيل لو اراد المصحف اللغوي خل الكتب
الالهية وكتب الاحاديث النبوية بل كتب العلوم في التعريف قيل تخرج بقيد التواتر اذ لم ينقل شئ منها اليها تواترا وعندنا في دعوى
عدم التواتر بحث والمحقق ان المراد هو النقل عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولم ينقل عنه كتاب بالتواتر سوى لقرآن اقلت
تواتر بعض الاحاديث كقوله عليه الصلوة والسلام من كذب على متعمدا فليتبوا مقعده من النار قلت المراد ان يكون مجموع ما بين
الدفنتين متواترا وهذه الاحاديث نادرة جدا تواتر مفعول مطلق اى نقلا متواترا او حال وهو احتراز عن الالفاظ المنقولة برواية
الاحاد فانها ليست من القرآن كما وقع في مصحف عبدالله بن مسعود وابي بن كعب ونسب الشراذم منها الحمد لله بضم الهمزة وايضا
بكسر الدال ومنها ملك يوم الدين بلفظ الماضي ونسب يوم الدين وعرف بعضهم القرآن بما نقل اليها من دفنى المصاحف نقلا
متواترا بلا شبهة واحتراز بالقيد لاخير عن التهمة فانها وان تواترت لكنها محل شبهة عند الحنيفة فلا تكون من التواتر اقلت ولعن
انها عند ابي حنيفة من القرآن لكن لم يجعلها جزءا من كل سورة نفهم الناس ذلك ولها بقى بعض الامة بان الآية جزء السورة

في بعض القراءة دون بعض وكل من القارئين متواتر وهذا في غاية الجدة وهذا أي هذا التعريف يتلزم كونه مكتوباً في المصاحف مقرواً
 بالأسن مسموعاً بالأذن لا نقرأ المكتوب في المصاحف ونسمع وكل من ذلك من سمات الحوادث بالضرورة فإشاراً إلى الجواب بقوله
 وهو أي القرآن الذي هو كلام الله تعالى أي النفسي مكتوب في مصاحفنا أي بأشكال الكتابة وصوت الحروف الدالة عليه ويسمى هذا
 وجود كتابياً محفوظ في قلوبنا ويسمى هذا وجوداً ذهنياً أي بالألفاظ المخيلة للظاهر أن أراد بالمخيلة المخزونة في حاسة الخيال على وفق
 مذهب الحكماء من أن الحس المشترك يأخذ صور المحسوسات عن الحواس الظاهرة ويبلغها إلى الخيال وذهب بعض علماء الشريعة إلى أن
 محل العلم والمخفظ هو القلب النصوص معاصرة لهم وينسب هذا القول إلى الشافعي ومضى إلى حنيفة أن الداعي لا يختلج القوى
 المدركة بالضرورة على الرأس وهو قريب من مذهب الحكماء وعندى أن مستقر العلم القلب كواسبه القوى الداعية جمعاً بين الأدلة و
 لعل الحق لا يبعد وهذا يرتفع للنفاذ بين كلام المص والشافعي مقرواً بالتبني بحد في الملفوظة المسموعة ويسمى هذا وجوداً
 لفظياً مسموعاً بأذاننا بذلك أيضاً أي بحد في الملفوظة غير حال بتشديد اللام من الحلول فيها أي مع ذلك أي مع كونه مكتوباً
 محفوظاً مقرواً مسموعاً ليس عرضاً حالاً في المصاحف ولا في القلوب أو في غيره من المعنى بل يحصل في القلب لم تفهم تفسير القرآن
 أجيب بأن الحاصل في القلب ليس عين الكلام النفسي بل مثاله كصورة الفرس على الجدار ولا لونه ولا إذا ان خلاصة جواب المص
 أو وصف الكلام النفسي بأنه مكتوب محفوظ مقرواً مسموع وصف مجازي وهي في الحقيقة أوصاف للأمر الدالة عليه أعني لا شكل
 ولا لفظ كقولنا زيد مكتوب محفوظ مقرواً مسموع فلا يلزم منه حدوث الكلام وإجاب بعض الشافعية بوجه آخر وهو أن المراد بالقرآن
 حيث وقع موصوفاً بسمات الحدوث هو الكلام اللفظي لا النفسي على هذا يكون الوصف حقيقياً بل الكلام النفسي هو معنى نديم قائم
 بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظر الدال عليه أي يلفظ بالنظم الدال عليه يسمع ويحفظ بالنظم المخيل أي يحفظ النظم الدال عليه
 ويكتب بنقوش وأشكال موضوعة للحروف الدالة عليه أي يكتب النقوش والأشكال الدالة على معنى القديم النفسي بالواسطة كما
 يقال النار جهر مشى محرق يذكري باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه أي من كون النار مذكورة مكتوباً كون حقيقة النار صوتاً وحرفاً و
 تخمينية أي تحقيق الجواب عن تمسك المعتزلة أن الشيء وجوداً في الأعيان أي في الموجودات المتحققة في الخارج عن الذهن هو أن
 يكون الشيء موجوداً وإن لم يتصور متصور وجوداً في الأذهان الذهن قوة مدركة قائمة بالنفس الناطقة متوجهة نحو الكسب وقد يسمى
 الحواس الباطنة ذهناً أيضاً والمراد ههنا ما يعم الكل وهذا تصريح بأن المختار إثبات الوجود الذهني كما يقول الحكماء وإن أنكره المتكلمون
 وهو وجود صورة الشيء في ذهن من يتصوره وجوداً في العبارة وهو اللفظ الخارج عن الفهم ووجوداً في الكتابة وهو النقش المرسوم
 على الكاغذ مثلاً والوجودان الأولان حقيقيان والآخران مجازيان إذ ليس في العبارة إلا اسم النار وفي الكتابة إلا اللفظ الدال على
 الاسم الأول مدلول فقط والرابع دال فقط وكل من للتوسطين دال باعتبار ومدلول باعتبار فكتابة تدل على العبارة وهي أي
 العبارة على ما في الأذهان وهذان الدالان وضعيتان مختلفان باختلاف الأصطلاحات واختلفت في إزالة لفظاً موضوعة
 للأعيان الخارجية أو الصور الذهنية وهذا الخلاف متفرع على خلاف آخر وهو أن المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية أو العين

الخارجي نذهب ابن نصر الفارابي و ابو علي بن سينا الى الاول وان العين الخارجي انما يعلم بتعالصه في الحاصلة في لذهن ذهب الامام
 الرازي الى ان المعلوم بالذات هو العين الخارجي واختار الثم الاول لانه قد تنص ونسي ما لا وجود له في الخارج وهو اي ما في
 الازهان يدل على ما في الاعيان وهذا الدلالة عقلية لا تختلف بحسب اختلاف الاشخاص الاصطلاحات في حيث يوصف
 القرآن بما هو من لوازم القديم كما في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد به حقيقة الوجود في الخارج وهي الكلام النفسي وحيث
 يوصف بما هو من لوازم المحدثات والمخلوقات يراد به الالفاظ المنطوقية المسمومة كما في قولنا قرأت نصف القرآن اي
 بوجوه في العبارة او الالفاظ الخيلة كما في قولنا حفظت القرآن اي بوجوه الذهني او الاشكال المنقوشة عطف على الالفاظ
 كما في قولنا يحرم للمحدثات من القرآن اي بوجوه الخطي انقلت هذا لتحقيق جواب آخر وهو الذي حكيناه سابقا عن بعض الاشاعرة
 وليس تحقيقا لجواب المم اجيب بان معنى قوله فالمراد حقيقة الوجود في الخارج انها المرادة بدون ملاحظة ما يدل عليها ومعنى
 قوله يراد به الالفاظ ان المراد هي حقيقة ملاحظة الالفاظ الدالة عليها وههنا اشكال وهو انكم حققتم ان اطلاق القرآن على
 الالفاظ والنقوش مجاز فلا يصح تعريفكم القرآن بالمنقول بين الدفتين اذ التعريف انما يكون لمعرفة المعروف لا لمعرفة غيره فاجاب
 عنه بقوله ولما كان دليل الاحكام الشرعية من الوجوب والحرق وغيرهما هو اللفظ دون المعنى القديم لحضائه عن عقولنا عرف
 اي القرآن ائمة الاصول اي اصول الفقه بالكتاب في المصاحف المنقول بالتواتر لمخص الجواب ان كان مدار علمهم على اللفظ وكان
 اللفظ هو المقصود لاهم عندهم فانتصروا على تعريف اللفظ لذلك وجعلوه اسما للنظم والمعنى النفسي جميعا كما وقع في عبارة الاقدمين
 اي للنظم من حيث الدلالة على المعنى هذا تفسير من المتأخرين قال صد الشريعة في التوضيح مشائخنا قالوا لان القرآن هو النظم
 المعنى والظاهر ان مرادهم النظم الدال على المعنى انتهى وقال الشافعي في التلويح للقطع بان كونه عنيا مكتوبا في المصاحف منقول بالتواتر
 صفة اللفظ الدال على المعنى لا لجمع اللفظ والمعنى وكذا لا يحجز متعلق بالبلاغة وهي من الصفات الراجعة لللفظ باعتبار اقله المعنى
 انتهى وكذلك قوله تعالى فافروا ما تيسر من القرآن يلزمه قراءة اللفظ والمعنى لا مجرد المعنى عطف على قوله للنظم والمعنى جميعا في التلويح
 مقصود المشائخ من قولهم هو النظم والمعنى جميعا دفع التوهم الناشئ من كلام ابي حنيفة بقرينة القراءة بالفارسية ان القرآن عنده
 اسم للمعنى خاصة انتهى ويرد عليه ان لم يكن القرآن عنده اسما للمعنى لما جاز القراءة بالفارسية واجيب بان الفارسية قريبة الى العربية
 في الفصاحة فكل النظم موجود تقدير او الانصاف ان هذا القول من الامام ما يشكك توجيهه قد صنف الكرخي فيه تصنيفا طويلا
 لكنه لم يشكك في صحته ان الامام يرجع الى قول ما جيب هو عدم الجواز بالفارسية بقي ههنا بحث يجب تحقيقه وهوان الكلام اللفظي يوجد
 في محل متعددة فيلزم ان لا يكون القرآن واحدا بل قرائنات لا تخص اذ الموجود في محل غير الموجود في محل آخر وفي حله قولنا الاول
 ان القرآن اسم للمؤلف المخصوص القائم باول لسان خلق الله تعالى فيه كالملاك او الرسول صلى الله تعالى عليه واله وسلم ويرد عليه انه
 يكون في كل ما يقر بعده مثل القرآن لا عين القرآن الثاني نذهب المحققين وهوان القرآن اسم للالفاظ المخصوصة الموجودة بدون
 اعتبار الشخص بالمحل فيكون القرآن واحدا بالنوع ويكون كل قارئ يقر القرآن نفسه وهكذا الحال في كل كتاب ينسب المصنف و

كثيرا ما يسمى جزء القرآن قرآنا على جعل القرآن اسما لمعنى كل صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه ثم لما ذكرنا ان القرآن اذا وصف بلوازم الحدوث كالقراءة والحفظ والمس فالمراد به الكلام اللفظي اراد ان يبين حال وصف بالمسموعية بل هو من لوازم الحدوث حتى يراد من المسموع الكلام اللفظي ام لا فنذكر اختلافهم في ذلك وقال ولما الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى فذهب الاشعري الى انه يجب ان يسمع وان لم يكن صوتا وذلك على خرق العادة كما ان الحق سبحانه يرى يوم القيامة على خلاف عادة الدنيا مع انه لا شكل له ولا مكان وبالجمل السمع عند خلق الله سبحانه الادراك والحاسة او النفس فيجب في الاصوات وغيرها فعلى هذا يكون الوصف بالمسموعية مشتركا بين القديم والحادث فيجب في الكلام الموصوف بالسمع ان يراد النفس كقولهم سمع موسى عليه السلام كلام الله سبحانه او اللفظي كما في قولك سمعت القرآن ومنع الاستاذ ابو اسحق الاسفريني لان المسموع صوتك بالضرورة والكلام النفسي ليس بصوت فعلى هذا يكون المراد بالكلام المسموع هو اللفظي فقط والاستاذ هو الامام الكبير النظم الاصولي الزاهد ابراهيم ابن محمد بن ابراهيم منسوب الى بلدة اسفران وهو المراد بالاستاذ في عرب الكلام والاصول تلميذ على الشيخ ابي الحسن الباهلي تلميذ الشيخ ابي الحسن الاشعري وقال كنت في جنب الباهلي كقطرة في البحر وقال الباهلي كنت في جنب الاشعري كقطرة في البحر توفي الاستاذ يوم عاشوراء سنة ثمان وعشرة واربعمائة في نيسابور وحمل الى اسفران وقبره يستجاب عنده الدعاء كذا ذكره الشيخ محمد الحافظي في فصل الخطاب وهو اختيار الشيخ ابي منصور هو الامام محمد بن محمد بن محمد السمرقندي منسوب الى ما تريد اسم قرية من سمرقند ويلقب بعلم الهدى وهو تلميذ علماء اهل السنة والجماعة كما ورثه النهر وكان حنفيا المذهب تلميذ على ابي نصر عياض تلميذ ابي بكر الخنجاني تلميذ الامام محمد صاحب ابي حنيفة وتسمى اتباعه بالماتريديين والشيخ ابو الحسن الاشعري هو تلميذه في سائر البلاد وكان شافعي المذهب وتسمى اتباعه بالاشعرية ويسمى مجموع الفريقين بالاشاعرة تلميذ على الامام ابي الحسن الاشعري لانه اشتهر واكثر علما بالدين والادب والادب والادب توفي الامام ابو منصور سنة خمس وثلاثين وثلثمائة ودفن بموضع يقال له جاكريز وقبره مشهور بزار يترك به بمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع ما يد له عليه اي اللفظي كما يسمع علم فلا يركب الالفاظ الدالة على علم فان العلم كيفية قائمة بذاته لا نسمع وعندي في تفريع هذا التاويل على مذهب الاستاذ بحث وذلك لان الآية في شأن الكفار تمامها وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله اي ان طلب الامان منك فامنحه حتى يسمع القرآن من المسلمين لعله يفتدي بسماحة ولا شك ان فاي سمع الكافر هو الكلام اللفظي لا النفسي فالتاويل باللفظي في الآية متعين سواء قلنا بجواز سماع النفس او بعدم جوازه فالواجب اولا كفاء في التمثيل بكلام موسى عليه السلام فموسى عليه السلام سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى النفسى واورد عليه ان كل احد منا يسمع الصوت الدال عليه فمأوجه اختصاص باسم الكليم فدفعه بقوله لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملائكة بل كان صوتا ابدع الله تعالى من غير ان يكسب احد من خلقه خص باسم الكليم بخلاف ما سمع فانه صوت العباد مع توسط الكتاب اي النفوس المرسومة في الصحف وجبريل النازل باللفظ بيننا وبين الله تعالى وهذا جواب ابي منصور واجاب الاستاذ بان سمع الصوت من كل جهة بجميع البدن لا بالسمع فقط فان هذا الخرق بالاسم وقال الامام الغزالي تبعا للاشعري سمع

النفسي بلا صوت وحرف ولحق سبحانه قادر عليه كما ان الفعل تصدعها افعال لجميع الحواس بالقوة الشامة فقط فان قيل دأب على قول المصنف ليس من جنس الحروف ولا اصوات وقول الشارح معنى قديم فأم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه وقوله حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه فهذا الكل يدل على ان الكلام في الحقيقة هو النفسي واللفظ انما يسمى كلام الله مجازا لا دلالة على الكلام الحقيقي تسمية الدال باسم المدلول لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازا في النظم المؤلف لصح نفي أي نفي الكلام عن النظم فان ذلك من لوازم المجاز فانه يسمي ان يقال الرجل الشجاع ليس باسد بان يقر ليس بالنظم المنزل المعجز المفصل الى السور والآيات كلام الله تعالى انما وصفه النظم بهذه الصفات تهويلا للسامع لئلا يلتزم نفي الكلام عن النظم والاجماع على خلانه أي على عدم صحة النفي وايضا المعجز المتحدي به اسم مفعول والتحدي للمعارضة والمنازعة مع دعوى الغلبة وقد طلب الله سبحانه من بلغاء العرب ان يعارضوا القرآن بكلام بليغ ليعرفوا بعجزهم عن ذلك انه ليس من كلام البشر وذكر المعجز تهويد لذكرى المتحدي به فلا يرد انه تكرار هو كلام الله تعالى حقيقة لا مجازا وذلك بالاجماع مع القطع بان ذلك أي التحدي انما يتصور في النظم المؤلف المفصل الى السور اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة اما اول دلالة لا معرفة لهم بتلك الصفة التي لا يعرفها الاحذاق المتكلمين الجامعين بين العقل والنقل واما ثانيا فلانه ليس في وسعهم ان يأتوا بصفة قد يمتثلها واجاب القويحي في شرح التجريد بان منكر كلامية ما بين الدفتين انما يكفلوا اعتقاد في الكلامية بمعنى انه مختراعات البشر اما اذ انفي الكلامية بمعنى انه ليس صفة قائمة بذاته تعالى بل الاله عليها فلا كفر بل هو من هب جم هو الاشاعة قلنا حاصل الجواب ان الكلام ليس مجازا في اللفظ بل هو حقيقة في اللفظ والمعنى كليهما بالاشتراك وانما يسمي المشاعر مجازا لانه مشابه الجاز في اعتبار علاقة الدلالة التحقيق ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين كلام الله النفسي القديم ومعنى الاضافة أي اضافة الكلام الى الله سبحانه كونه صفة له بين اللفظي والحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى الاضافة انه مخلوق الله تعالى ليس من تاليفات المخلوقين ازالت خالق افعال العباد هو الحق سبحانه فيصير ان يسمى كلام زيد بكلام الله وهو باطل قلت اراد ان يخلق الله تعالى بلا توسط كائنات المخلوقين اما بايجاد الصوت حتى يسمع الملك او الرسول صلى الله عليه وسلم واما بايجاد النفوس في اللوح واما بخلق ادراك الحروف في قلب الملك او الرسول صلى الله عليه وسلم واما بخلق الحروف في لسانه بلا اختيار اما كلام زيد فليس كذلك فلا يصح النفي اصلا لان المشترك حقيقة في كل من المعنيين والحقيقة لا يوجب نفيها ولا يكون الاجاز والتحدي الا في كلام الله تعالى بمعنى مخلوقه تعالى بلا واسطة وما وقع في عبارة الشارح من انه مجاز في النظم فليس معناه انه غير موضوع للنظم المؤلف بل معناه ان الكلام في التحتين وبالذات اسم للمعنى لقائم بنفسه وتسمية اللفظية بالكلام ووضعه لذلك أي وضع الكلام اللفظي والخطف تفسيره انما هو التمهيد للمناسبة والوضع على تاول المذكور باعتبار دلالة على المعنى يريد ان الكلام ان لا يكون موضوعا للنفس أي ثم وضع اللفظ لدلالة على النفس في اوج عليه ان ما وضع لمعني ثان باعتبار العلاقة يسمى منقولا لا مشتركا ولنقل لجعل المعنى الثاني مستقرا واول اجيب برهين احدهما ان المنقول في تارة ترفيع الوضع الثاني عن الوضع الاول تاخر ايجابا والوضع ان في المشترك لا

يتأخر أحدهما عن الآخر الزمان أما قولهم كان موضوعا للنفسى ثم وضع اللفظى عبارة عن التأخر بالذات وأورد عليه أنه يصعب على
 اثبات الاشتراك لعدم العلم بالمعينة وعدم التأخر ثانياً إن المنقول ما يخرج استعماله في المعنى الأول وإطلاق الكلام على النفسى شائع
 فلا يكون منقولاً بل مشتركاً وهذا الجواب هو المعتمد الموافق لما ذكره العلماء في تعريف المنقول فلا نزاع لهم للشائخ في الوضع والتسمية
 أى فى كون لفظ الكلام موضوعاً للنظم وكون النظم مسمى به بل إنما يسمونه مجازاً المشابهة المجاز في اعتبار العلاقة واعلم أن بعض الأشاعرة
 ذهب إلى أن النظم أيضاً قائم بذاته تعالى وهذا لو ثبت اندفع كثير من الاشكالات فإراد الله أن يذكره ويضيفه فقال ذهب بعض
 المحققين وهو القاضي عضد الدين صاحب المواقف إلى أن المعنى أى لفظ المعنى في قول مشايخنا أى قدما والأشاعرة كلام الله
 تعالى معنى قديم ليس في مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ ومنهومه فيلزم أن النظم ليس كلاماً بل في مقابلة العين وهو ما
 يقوم بذاته والمراد به بالمعنى ما لا يقوم بذاته وهذا شامل للفظ والمعنى جميعاً وهذا أولى من تفسيره بالقائم بالغير كما فعله القاضي لأن
 الصفات عند الأشاعرة ليست غير الذات ولعل القاضي اعتمد أن عدم الغيرية غير ثابت كسائر الصفات من العلم والفطنة فأنما معان
 قائمة بذاته تعالى لا بانفسها وراهم من قولهم كلام الله تعالى معنى قديم أن القرام للفظ والمعنى شامل لهما خبر ثان أدعت للاسم
 وأورد عليه أن كلام الله أن كان اسماً للشخص القائم بذاته تعالى لا يكون ما نزل على النبي صلى الله عليه وآله وسلم وما نقره قرآن بل مثله
 وذاباطل قطعاً وإن كان اسماً للنوع القائم بذاته تعالى مع قطع النظر عن خصوصية المحل لزم أن يكون إطلاقه على هذا الشخص من
 حيث خصصه مجازاً فيصح النفي وهو خلف إن كان موضوعاً بالوضع العام لكل واحد من الجزئيات الشخصية من القائم بذاته
 تعالى والقائمة بذوات القارين لزم انتصاف كلامه تعالى بالحدوث انتصافاً حقيقياً لحدوث الجزئيات القائمة بالقرآن وهو باطل و
 أيضاً القاضي لا يسله بل يقول كل من اللفظ والمعنى قديم وإنما للحدوث للقراءة أجيب بوجوه الأول اختيار الشق الأول وإن ما
 يقره البشر كان بالذات هو ما يقوم بذاته تعالى وإن كان مغايرة باعتبار تعلق قرآنه عندنا فيه نظراً للمعنى القائم بمحل يغاير المعنى
 القائم بمحل آخر مغايرة حقيقية لا اعتبارية بل الجواب الحق أن المغايرة وإن كانت ثابتة بالتدقيق الفلسفى لكنها منفية عرفاً لأن
 اختلاف المحل في العرف كاختلاف المكان لا يوجب التعادلاً والأحكام الشرعية مبنية غالباً على العرف المتبادر لا على التديقات
 الفلسفية ولذلك لو نقص شئ قليل من الحجر لاسم فليل من الحجر لاسم فليل ليس هذا الحجر لاسم الذى يستلم كان باطلاً عرفاً ويجب القبول شرعاً مع أن
 الكل غير الجزء وإن تذكرت هذا الخلل عندك كثير من الاشكالات الثانية اختيار الشق الثانى وإن صحة النفي ممنوعة إذ لا يسمى سلب النوع
 عن فردة وأما نفي كون القرآن موضوعاً للشخص من حيث خصوصه فلا نسلم بطرانه الثالث اختيار الشق الثالث وإنه لا استحالة في
 انتصاف الكلام بالحدوث من حيث بعض أفرادها الرابع أن لفظ الكلام مشترك بين الشخص القائم بذاته تعالى وبين النوع ولا يلزم
 حدوث النوع لتحقيقه في الفرد القائم بذاته تعالى في الأزل وإنما الحادث بعض جزئياته وهو قديم أى القرآن وكل من اللفظ والمعنى
 لا مما زعمت للمقابلة أى لا نقول بقدمه كما زعم من قدم النظم المؤلف المرتب الأجزاء فإنه بدوى الاستحالة للقطع بأنه لا يمكن التلفظ
 بالسبب من بسم الله إلا بعد التلفظ بالباء فالسبب حادث وكذا سائر ما بعدها تأخر وجبها عن جزم الباء والباء أيضاً حادث لأنها لو قدمت

لم يتم التلفظ بها ابدا بل هو قديم بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس بذاته تعالى ليس مرتب الاجزاء ونفسه كلقائم بنفسه للفظ القرآن من غير ترتيب الاجزاء وتقدم البعض على البعض هذا حال عن القائم بنفسه للفظ او نعت له والترتيب انما يحصل في التلفظ والقراءة اى الترتيب في الكلام الا لاى انما يحصل بالنسبة اليه اذا تلفظ به او الترتيب في القائم بنفسه للفظ انما يحصل اذا تلفظ به لعدم مساعده الالوان المساعدة للموافقة على سبيل الاعانة اى لعدم تدبيرة اللسان على التلفظ بالقرآن دفعة بلا ترتيب وهذا معنى قولهم المقر تديم والقراءة حادثة وكذا قولهم المسموع المحفوظ المكتوب تديم والسماع والحفظ والكتابة حادثة واما القائم بذاته تعالى فلا ترتيب فيه حتى ان من سمع كلام الله تعالى لم يسمع غير ترتيب الاجزاء لعدم احتياجه تعالى الى الالوان هذا حاصل كلامه وقد افتر القاضى في ذلك رساله وقال فيها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وتارة على الامر القائم بالغير فالشيخ لا يعزى لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وانه هو القديم فقط عنده وان العبارات تسمى بالكلام مجازا وهذا الذى فهمه من كلام الشيخ يلزمه مفسد كثيرة لعدم تكفير من انكروا ما بين اللفظين كلاما وكعدم وقوع التحدى بكلام الله الحقيقى وكعدم كون المقر والملفوظ كلاما للحقيقى والحل باطل كما علم من الضميمة الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد بالمعنى ما يقوم بالغير فيكون الكلام النفسى عنده امرا شاملا لتلفظ والمعنى جميعا قائما بذاته تعالى مكتوبا في المصاحف مقرا محفوظا وهذا الذى ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخروا اصحابنا الا انه بعد التامل يظهر حقيقة انتهى وقال السيد السند هذا الحمل الكلام الشيخ ما اختاره عبد الكريم الشهرستانى في نهايته الا انه لا شبهة في انه اقرب الى الاحكام المنسوبة الى ظاهر اللسان انتهى واجيب ان المفسد مدفوع بما حققه الشارح من ان الكلام مشترك وليس مجازا وان وقع في كلام بعض المشائخ فهو ما دل وهو اى ما ذكره القاضى جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس بذاته تعالى او بالحافظة حال كونه غير مؤلف من الحروف المنطوقه اذا تخيلت المشروطة وجود بعضها اللاحق بعدم البعض السابق ولا مؤلفا من الاشكال المكتوبة المرتبة الدالة عليه على اللفظ يريد ان كوز اللفظ قائما بذاته تعالى جيد لموافقة قواعد الشرح بلا تكلف ولكنه غير معقول لوجه الاول ما ذكره القومى في شرح التجويد من ان عدم ترتيب الملفوظ امر خارج عن طو العقل كحركة يكون اجزاؤها مجتمعة في الوجود ولا يكون بعضها تقدم على بعض الثانى انه لو لم يكن ترتيب فلا فرق بين لمع ولمع بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في التكوين قال المص والتكوين وهو المعنى الذى يعبر عنه بالفعل بفتح الفاء والخلق والخلق والايجاد والاحداث والاختراع ونحو ذلك كالصنع والابداع وهذه اسماؤه مع قطع النظر عن خصوصية المكون ومع النظر اليها يسمى تزيينا وتصويرا واحياء واقامة الى غير ذلك ويفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود اى جعل المعدوم موجبا فلا يرد ما يزعم ان الاخر ابر يستدعى كون المخرج موجبا او الفرق بين ما يعبر بغير ان الاول لاسم لتلك الصفة والثانى تعريف لها وهو موجه من حيث اللغة اذ التعبير من العبر على المشى والتفسير من الفس وهو الكشف عن المستتر وما يجب ان يعلم ان فى هذا التعبير والتفسير تسامحا فان الفعل للخلق والاخراج ونحوها معان مصدريه اضافية فلا يمكن جعلها من صفات الحق سبحانه اما اول فلانه لا وجود لها فى الخارج بل هى اموات اعتبارية واقا ثانيا فلانه لا يوصف الشئ بالاضافه الا عند وجود المضاف الاخر باجماع العقلاء فلا يعقل اتصاف البارى بالاخراج الا عند وجود المخرج فيلزم اما

حدث الصفة الالهية او قدم المصنوعات وكلاهما محال فوجب ان يكون الصفة هي المعنى الذي يكون مبدأ الخلق والايحاد والاختراع ونحوها صفة الله تعالى اعلم ان اهل السنة اختلفوا في التكوين على ثلاثة اقوال احد ما قول الاشعرية ان الصفات الحقيقية سبع الحقيقة والعلم والقدر والارادة والسمع والبصر والكلام واما التكوين فمعنى اضافي حادث راجع الى القدرة والارادة فانه اذا تعلقت الارادة بوجود شئ اخرج القدرة من العدم الى الوجود فهذا الخارج هو الذي يزعمونه تكويناً ومن ادعى ان وجود الحادث يحتاج الى صفة ثالثة فعليه البرهان ثانياً قول الامام ابي منصور المازندراني واتباعه كالمصنف ان التكوين صفة ثامنة لان القدرة صفة مصححة لصدور المقدور والارادة صفة موجهة لصدور التكوين صفة مؤثرة ولها اسماء مجببة متعلقة بها فان تعلقت بالشرق فترزق وبالحيوة فاحياء وقس عليها ثانياً قول بعض ائمة ما وراء النهر ان التزوين والايحاد ونحوها صفات حقيقية وليس جوعها الى صفة واحدة فعلى هذا تكون الصفات خارجة عن المحصور وهو مذاهب بعض الصوفية لا طباق العقل والنقل لا تقاها على انه تعالى خالق للعالم يكون له امتناع اطلاق الاسم المشتق على الشئ عطف على الاطلاق او على انه خالق من غير ان يكون مأخذاً للاشتقاق كالتكوين والتكوين وصف له قائم به وفي دلالة هذا الكلام على كونه زائداً على الصفات السبع نظراً الى بوجوه احدها انه يمتنع قيام للحوادث بذاته لما مر من دعوى الضرورة في مبحث الكلام ثانياً انه وصف ذاته في كلامه الا ان لا يبان له الخلق كقوله تعالى خالق كل شئ فلم يكن في الازل خالقاً لزم الكذب والعدل الى الجواز في الخلق فيما يستقبل او القادر على الخلق من غير تعدد الحقيقة وفيه اشارة الى الجوابين الذين ذكروهما الاشاعرة عن هذا الدليل احدهما انه مجاز بالنظر الى ما يستقبل وهذا تاويل الامام الغزالي قال مع كونه خالقاً في الازل انه يستخلق ثانيهما القادر على الخلق وهو تاويل صاحب جمع الجوامع قال ازيلية اسم الخالق راجع الى القدرة لا الفعل فالخالق من له القدرة على الخلق لا انه بالفعل موصوف بالخلق وحاصل الرد انه عدل من الحقيقة الى المجاز وهذا لا يجوز الا عند تعدد الحقيقة ولا يقدح فيها بجواز ان يكون الخلق صفة ازيلية ثم ذكر وجهاً ثانياً للرد على التاويل الثاني بقوله على انه لو جاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه من الاعراض فيجوز اطلاق الاسم عليه لقدمته على السواد واودع عليه انه يجوز ان لا يمتنع اطلاق لفظة ولكن يمتنع لعدم الاذن الشرعي وفيه نظرون اهل اللغة لا يسمون الصباغ اسماً واحمر ثانياً انه لو كان التكوين حادثاً قائماً بتكوين آخر كان الحادث يحتاج الى ايجاد الموجد فيلزم التسلسل لاننا ننقل الكلام الى التكوين الثاني وهو ايضا حادث بتكوين ثالث وهلم جرا وهو محال ويلزم منه استحالة تكون العالم لان وجوده صار موقوفاً على تكوينات غير متناهية ووجودها محال فكذلك ما يتوقف عليه مع انه مشاهد واما بدنه اي بلا تكوين آخر بل يتكون بنفسه فيستغنى الحادث اي التكوين عن المحدث والاحداث وفيه تعطيل الصانع لانه اذا جاز حدث حادث واحد بلا محدث لزم جواز ذلك في الكائنات كلها فلا يبقى حاجة الى الصانع وهي سفسطة واجيب عنه بوجهين احدهما ان تكوين التكوين عين فالتكوين مكنون بتكوين هو نفسه لا يخفى انه كلام غير محصل يبطله ما سيذكر ان التكوين غير المكنون ومن البديهي ان الاثر غير المؤثر ويجاب بان معنى العينية انه ليس في الخارج الا المكنون واما التكوين فامر اعتباري فعلى هذا لا يحتاج الى تكوين ثانياً ان نفس التكوين الذي هو صفة الحق سبحانه تعالى او لا بوجود نفسه ثم بوجود المكنون

ولا استحالة في سبق ذات الشيء على وجوده سبقا ذاتيا كما ان قيام الاعراض بحالها مقدم على وجودها تقدم ما ذاتيا لما تقدم ان محل العرض مقدم له والتقدم مقدم على الوجود بالذات فعلى هذا قيام التكوين بذاته تعالى مقدم على وجوده فيجب ان يكون في المرتبة المقدمة متعلقا بوجوده في المرتبة الثانية وان لم يكن هناك تقدم بالزمان وادرج عليه ان كون الشيء علة لنفسه سفسطة لا تتم وتسد باب اثبات الصانع رابعها انه لو حدث لحدث اما في ذاته فيصير محلا للحوادث او رجليه انه تكرر للدليل الاول واجيب بان الدليل الاول مبني على ان صفة الشيء لا تقوم الا به وان ذلك ظاهر مستغنى عن البيان ولذا كان الدليل شقا واحدا واما هذا الدليل فاريد به ابطال الاحتمالات ولذا احتل على شقين او في غيرهما كما ذهب اليه ابو الهذيل المعتزلي من ان تكوين كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه الا معنى الخالق والمكون الا من قام به الخلق والتكوين ولا خفاء في استحالة ذلك وذهب الرازي وبشر بن المعتمر الى ان التكوين حادث لا في محل وهو ظاهر الفساد لان الصفة لا توجد الا قائما بتوصوف ثم اراد الله ترجيح مذهب الاشعرية فقال ومبنى هذه الادلة الدالة على ازلية التكوين على ان التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدرة واما اذا كانت صفة اعتبارية كما ذهبوا اليه الاشعرية فالادلة غير تامه اما الاول والرابع فلا يلزم كونه تعالى محلا للحوادث كما لا يلزم من كونه مسجودا زيد يوم الجمعة واما الثاني فلا به يجب التأويل لعدم الحقيقة اذ لو حمل على الحقيقة لزم اما قدم المصنوعات او تحقق الاضافة بدون احد للمضافين كلاهما محال واما الثالث فلان المحتاج الى الاحداث وهو الموجب لا الامر بالعدم الا اعتباري المحققون من المتكلمين وهم الاشعرية وتبعهم الله على انه من الاضافات كالاضافة عند المتكلمين معنى موهوم يتعقل من نسبة شيء الى شيء فالتكوين اضافة بين الخالق وخلقوه الاشارة العقلية الاعتبار العقلية فلا يكون له وجود في الخارج ولا قيام لا الذي اذهان المتعبرين مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شيء ومعه وبعده ومذكورا بالسنتنا ومعبرنا النواحيين او عييتنا ونحو ذلك ولا شك في ان بعض هذه الاضافات حادثه ولا يلزم من حدوثها محال فذلك التكوين والحاصل في الازل عطف على الضمير في انه من الاضافات هو مبدأ الخلق والتركيب والاحياء وغير ذلك ولا دليل على كونه اى كون المبدأ صفة اخرى سوى القدرة والارادة واكتفى بعضهم بالقدرة وهو غير صحيح لان نسبة القدرة الى وجود الشيء وعدله سواء فكيف يترجح بها وجوده على عدمه بدون الارادة والى ذلك اشار الله بقوله فان القدرة وان كانت نسبتها الى وجوده للمكون وعدمه على السواء ولكن مع انضمام الارادة يتخصص احد الجانبين انتهى كلام المحققين وادرج عليه ان التكوين هو المعنى الذي يجده العقل في الفاعل ويميز الفاعل به عن غيره ويرتبط به بالمفعول وان لم يكن المفعول موجبا فانك تجد في الضارب عند تصوره ضاربا معنى به يتميز عن غير الضارب ويرتبط بالضرب في العقل وان لم يتحقق من الضرب في الخارج وهذا المعنى يصح في الموجب ايضاً مع انه لا تدل له لا ارادة فهو غير قابل هو موجبه في الواجب بالنسبة الى وجود القدرة والارادة المستندتين الى ذاته تعالى فهو غيرهما البته اقول ومن رجح الى وجده لم يجد في الضارب قبل ضربه معنى لا كونه قادرا على الضرب او ضارا فيهما شيئا وايضا رد عليه انه لو كان هذا المعنى موجبا في الواجب بالنسبة الى القدرة والارادة لزم ان يكون بالنسبة الى نفس هذا المعنى ايضاً فيلزم الدورا والتسلسل اما الجواب بان هذا المعنى صادر من الواجب بتوسط نفسه فيلزم ان يكون الشيء علة لنفسه

ولما استدل القائلون بحدوث التكوين بانه اى وجود التكوين لا يتصور بدون وجود المكون بالفتح كالضرب لا يتصور وجوده بدون المضرب فلو كان قد يما لزم قدم المكونات كزيد وعمرو وهو محال اشارة الى الجواب بقوله وهو اى التكوين تكوينه تعالى للعالم قيل اى من شأنه تكوين العالم فلا يرد ان تكوينه في وقت وجوده غير قديم ولكل جزء من اجزائه راجع على من زعم ان بعض اجزائه قد يسمو كالمهيولى والبعال المجرد والنفس الناطقة والعقول وهو من هب ابن زكريا الرازى الطيب لاني ازال بل لو ثبت وجوده على حسب علمه وارادته صفة للوقت اى في وقت المعين في علمه ارادته واعلم ان لما تريد من هذا الاستدلال جوابين احدهما ان نسبة التكوين الى المكون ليس كنسبة الضرب الى المضروب لان الضرب معنى اضافي لا يعقل بدون وجود الضارب المضرب بخلاف التكوين فانه صفة حقيقية ازيلية اذا تعلقت بالمكون صار موجودا وتعلقاتها حادثة فالمكونات حادثة ولا يلزم من قدم الصفة قدم متعلقاتها كما لا يلزم من قدم القدة والسمعة والبصر قدم المقدرات والسموعات والبصريات ثانيا ما ان التكوين قديم وتعلقاته ايضا قديمة ولكن قد تعلق في الازل بوجود كل مكون في وقت معلوم فيكون حدث المكونات بحدوث اوقاتها فلا يلزم قدمها وذكرهم اهم يقتل الرجحان لان وقع غير واضح المعنى ولكن الشئ حمل على الجواب الاول فقال فالتكوين باق ازلا وابدالمكون حادث بحدوث التعلق كما في العلم والقدة وغيرها من الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها لكون تعلقاتها حادثة وهذا اى الجواب الذي ذكرناه لتحقيق ما يقال اى هو حاصل الدليل الذي ذكره صاحب العدة على قدم التكوين في معارضة استدلال الاشعية ان وجود العلم ان لم يتعلق بذات الله تعالى اذ صفة من صفاته لزم تعطيل الصانع واستثناء الحوادث عن المحدث وهو محال وان تعلق فاما ان يتلزم ذلك اى التعلق قدم ما يتعلق وجوده به الضمير الاول لما الموصولة والمراد بها العالم والثاني للذات والصفات بتاويل المذكور فيلزم قدم العالم وهو باطل اولا اى ان لم يتلزم قدم الذات والصفة قدم المكونات المتعلقة بما فليكن التكوين ايضا قديما كما سائر الصفات مع حدوث المكون المتعلق به وانما كان كلام الشئ تحقيقا للرجحان احدهما انه مقصود على خلاصة ما يدعى استدلالهم وهو قدم الصفة مع حدوث تعلقاتها بخلاف عبارة العدة فانها مشتملة على بطلان مقدمات لا يكثر الفائدة ههنا في ابطالها كتعطيل الصانع وقدم العالم وغير ذلك لا تفارق الفريقين على بطلانها ثانيا ما ان الشئ اوضح حدوث المكون مع قدم التكوين بالشواهد من الصفات بخلاف صاحب العدة وما يقال في جواب استدلال الاشعية والقائل صاحب الكفاية قال استدلال النعم بقوله لو كان التكوين ازيليا لتعلق وجود المكون به في الازل فكان العالم قد يما قلنا اذا سلمت تعلق وجود المكون بالتكوين فقد سلمت انه حادث اذ القديم لا يتعلق وجوده بالغير ما يتعلق وجوده بغيره فهو حادث انتهى كلامه من ان القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه اذ القديم لا يتعلق وجوده بالغير الحادث ما يتعلق وجوده به نفيه نظرا لان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة فانهم يسمون كلام من القديم والحادث الى ذاتي وزماني فالقديم بالذات ما لا يحتاج الى وجوده وهو الواجب تعالى فقط والقديم بالزمان ما لا يسبق عد على وجوده سواء كان غير محتاج الى غيره كالواجب او محتاجا كالفلان بزعمهم والحادث بالذات ما يحتاج الى غيره سواء كان قديما بالزمان كالفلان عندهم اولا كزيد الحادث بالزمان ما يسبق عد على وجوده كزيد وما عند المتكلمين والحادث بالوجود ههنا اى يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه وهم

يكون القديم بالزمان للحادث بالذات نعم قد ذهب بعض المتأخرين من المشائخ إلى الصفات الإلهية كذلك لكن القدماء
يكونون وجوه تعلق وجوده أي وجود المكون وفي لفظ المجرى إشارة إلى ما سيذكره بقوله نعم بالغير لا يلتزم الحدث بهذا المعنى أي كون
عدمه سابقا على وجوده بجواز أن يكون محتاجا إلى الغير لمراد به الواجب عز اسمه صادرا عنه تفسير لقوله محتاجا ولو قال بطريق الاحتياج
لكان أحسن دلتما من الأثر إلى الأبد بدوام هذا الغير كما ذهب إليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات كالهوى
مثلا وكذا العقول العشرية والنفوس الناطقة والافلاك والكواكب والعناصر فانهم قالوا هي صادرة عن الواجب مع ذلك ليس وجودها
مسبقا بالعدم وحاصل هذا النظر أن اللازم من تعلق المكون بالتكوين هو حدوثه بالذات ومعناه الاحتياج إلى الغير هذا لا ينافي
كون المكون أزليا والجواب انما يتم بإثبات الحدث الزماني أي كون وجوده مسبوقا بالعدم نعم توجب لكم الكفاية واعترف بصحة
إذا فهم اليه ضمنية من خارج وهي كون الصانع تعالى مختارا كما قال إذا اشتبا صدق العالم من الصانع بالاختيار كما هو مذهب
أهل السنة دون الاحتياج كما هو رأي الفلاسفة والاحتياج ضد الاختيار ومعناه وجوب صدق الأثر عن المؤثر من غير أن يكون له اختيار
في تركه كالأحراق من النار الاضائة من الشمس بدليل لا يتوقف على حدوث العالم والزم الدور وتوضيحه ان المشهور عند المشائخ
إثبات حدوث العالم أولا برهان للحركة والسكون الذي قد روي في الشرح تفصيل ثم اثبات اختيار الصانع بحدوث العالم قائم بل لم
يكن الصانع مختارا لكان العالم قد يما لكان ليس بقديم فالصانع مختار فلو اثبتنا اختيار الصانع بهذا الدليل لم يكن يصحح كلام الكفاية لأنه
إثبات للحدث بالاختيار فيلزم الدور كان القول بتعلق وجوده أي العالم بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه أي سبق عدمه عليه و
ذلك لأن مصنوع القادر المختار لا يكون قديما يسبق الاختيار على وجوده فعلى هذا يكون كل ما يتعلق وجوده بالتكوين حادثا بالزمان
فلا يلزم قدم العالم من قدم التكوين وأما ذهب إليه الفلاسفة من قدم بعض الممكنات فمبني على أن الصانع موجب تعالى عن ذلك
ثم لا يخفى أن المشائخ أدلة على الاختيار بلا توقف على حدوث العالم فمنها أن الاحتياج نقص ببداية العقل فيجب تنزيه الواجب عنه
وأورد عليه أنه موجب في الصفات عندهم فاجيب بأن الاحتياج في الصفات كمال وذلك لأن الصفات كمالات فاجيب الكمال كمال
للتلوه عن نقص منها أن النظام العجيب يستحيل أن يصدر عن غير مختار سيذكرها الله ومنها أنه لو كان الصانع موجبا لزم نفى
للحوادث أو صدورها بلا علت أو التسلسل أو تخلف المعلول عن العلة التامة لأنه ان لم يوجد شيء فأكول وان وجد بلا موجب فالثاني
وان وجد عن موجب فاما ان لا ينتهي إلى قديم فالثالث واما ينتهي فلا بد من قديم يوجب حادثا بلا واسطة دفعا للتسلسل الحال و
لروى للتعاقبات فالرابع وفي شرح المراتف قيل هذا برهان بدعي تفرد به المص غير محتاج إلى حدوث العالم ومنها النصوص للناطق
بإرادته تعالى ومشيئة اختياره ان قلت فما وجه قول الشارح إذا اشتبا مع الأدلة غير خافية عليه قلت لأنها غير مشبهة ولعلها
محل نظرو من هنا أي من الحوادث عند المتكلمين ما يسبق عدلا على وجوده والقديم بخلاف هذا الكلام من بقية وجه النظر قوله
نعم إلى هنا جملة معترضة يقال ان التخصيص أي تصريح المص على كل جزء من أجزاء العالم إشارة إلى المدعى من زعم قدم بعض
الأجزاء كالهوى فهذا المدعى انما يتم إذا كان المراد بالقديم ما لا بد له من الحوادث ماله بداية ولا أي وان لم يكن المراد ذلك بل ريد

بالحادث ما يحتاج الى غيره و القديم ما لا يحتاج فلا معنى للرد على الفلاسفة فهم اى الفلاسفة انما يقولون بقدمها اى الهيمولي بمعنى عدم المسبوتية بالعدم لا بمعنى عدم كونها بالغير كما فهم معترفون بان مبدعها الواجب سبحانه ففى عندهم حادثة بالذات والحاصل اى حاصل الجواب الذى ذكره المص عن استدلال الاشاعرة اننا لانعلم ان لا يتصل التكوين بدون وجود المكون ولا نسلم ان وزانه معه اى نسبة التكوين مع المكون وزان الضرب مع المضروب فان الضرب صفة اضافية لا يتصل بدون المضافين اعنى الضارب و المضروب والتكوين صفة حقيقية هى مبدأ الاضافة التى اخراج المعدوم من العدم الى الوجود لا عينها اى ليس التكوين عين الاضافة وان وقع فى عبارة المشائخ تسامحا وهذا على من لا يفهم تسامح المشائخ فى عباراتهم فزعم انهم قائلون بان التكوين هو اخراج المعدوم من العدم الى الوجود حتى لو كانت صفة التكوين عينها على ما وقع فى عبارة المشائخ حيث عبروا عن هذه الصفة بالتكوين ولايجاد و الخلق وفسرها باخراج المعدوم الى الوجود لكان القول بتحقيقه اى صفة التكوين بدون المكونات مكابرة اى انكار الحق الصريح تكبرا وانكار للضمرى واعلم ان صاحب العمدة حمل كلام المشائخ على ظاهره وزعم ان التكوين نفس الاضافة واجاب عن استدلال الاشعرية بالفرق بين الضرب والتكوين بان الاول يقتضى حصول المفعول لعدم بقائه بخلاف الثانى لبقائه فذهب الشافعية بقوله فلا يندفع اى استدلال الاشعرية بما يقال من ان الضرب عرض مستحيل للبقاء فلا بد لتعلقه بالمفعول ووصوله الى المفعول من وجود المفعول متعلق بدوامه مع الضرب اذ لو تاخر المفعول لانعدم هو اى الضرب بخلاف فعل الباري تعالى فاننا زلنا واجب الدوام يبقى الى وقت وجود المفعول وانما لا يندفع لان هذا استدلال ضعيف فى مقابلة الضرورة فلا يعاباه وهو اى التكوين غير المكون اى المخلوق عندنا اى عند المتأيدية خلافا للاشعرية على ما اشتهر عندهم لكن يجب ان يعلم ان تغاير التكوين والمكون اظهر من الشمس والقمر بانحادهما لا يصح عن لادنى عقل فكيف يصح عن الاشعرى الذى هو شيخ المحققين ورئيس المصلين وقد تحير بعض الناس فيه وشنع بعضهم على الاشعرى تشنعا شديدا وذكر بعضهم ان الشيخ قال المخلوق هو المخلوق تفسيره انما يحازيا فلفظ الناقلون وسيذكر الشافعية اخرى من تاويله لان الفعل يغاير المفعول بالضرورة كالضرب مع المضروب والاكل مع المأكول او روى عليه انك حققت ان التكوين مبدأ الفعل لا نفس الفعل وان نسبة التكوين مع المكون ليس كنسبة الضارب والمضروب اجيب اولا بان الدليل الزامى والاشعرى يجعله نفس الفعل وثانيا بان المراد بالفعل مبدؤه وقوله كالضرب ايراد للنظير المشابه لا تمثيل ولانه لو كان نفس المكون لزوم ان يكون المكون مكوونا مخلوقا بنفسه بلا احتياج الى صانع ضرورة انه مكون بالتكوين الذى هو عينه فيكون قد يما لان وجوده عن ذاته وهذا هو معنى الوجوب والواجب قديم قالوا والجواب ان الاشعرى لم يقل بقدم التكوين تحريزا عن قدم العالم فلو لم يفرقه مع محالات اخر مستغنيا عن الصانع اذ الاحتياج اليه ليس الا فى الايجاد وهو محال ولزم ان لا يكون الخالق تعلق بالعالم سوى ان قدم منه اى بالزمان وقيل بالرتبة للاستواء فى القدم والترجح بان وجه الواجب ليس بالتكوين وفيه انه لو لاحظنا الدليل السابق استغنى لتقدم بالرتبة ايضا للاستواء فى الوجوب الذاتى وقادر عليه من غير صنع وتأثير فيه ضرورة تكونه بنفسه وهذا اى التقدم والقدرة لا يوجب كونه خالقا وكون العالم مخلوقا فلا يصح القول بانه خالق العالم وصانعه وهذا خلف بالضم القول الباطل المخالف للحق

ولزم ان لا يكون الله تعالى مكونا لاشياء ان قلت هذا هو المحال الذي ذكرنا فلا فائدة في اعادته قلت قد ذكر في كل من الوجهين وجهما
 آخر في لزوم هذا المحال فلا تكرار ضرورة انه لا معنى للمكون الا من قام به التكوين قيل هذا بحث لغوي لا ينفع في المطالب العلمية
 وفيه نظر والتكوين اذا كان عين المكون لا يكون قائما بذات الله تعالى ولزوم ان يصح القول بان خالق سواد هذا الحجر اسود وهذا
 الحجر خالق السواد اذ لا معنى للخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد وهما اى الخلق والسواد واحد لان الخلق تكوين والسواد
 مكون والتكوين عين المكون فلهما واحد وهو الحجر وذلك لا اتحادهما فكون الحجر محلا للسواد يستلزم كونه محلا للخلق ايضاً فيصح
 وصف الحجر بأنه خالق وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضرورياً يريد ان الحكم بتغاير التكوين والمكون بدیهي و
 البديهی لا يحتاج الى الدليل بل لا يبحى اقامة الدليل عليه فهذه الوجود التي ذكرها لما تريد ان تليست بدلائل بل تنبيهات على
 بداهة الحكم لكنه ينبغي للعاقل ان يتامل في امثال هذا المباحث هذا اعتراض من الشارح على لما تريد ان توجهها لما اشتهر عن
 الاشعرية ولا ينسب الى الراسيخين من علماء الاصول كالاشرى ما يكون استحالة بدیة ظاهرة على من له ادنى تمیز بل يطلب خبر
 بمعنى الامر لكلامهم محلا اى معنى يصلح محلا للنزاع العلماء وخلاف العقلاء فلا يلزم نسبة المكابرة الى الراسيخين وان لم يمكن المحل
 نسب الوهم الى التالين فان من قال التكوين عين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئاً فليس ههنا الا الفاعل والمفعول اما المعنى
 الذى يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امر محققاً مغايراً
 للمفعول في الخارج وهذا مذهب المتكلمين وزعم الحكماء ان الاضادة عرض موجود في الخارج ولم يرد هذا القائل ان مفهوم التكوين
 هو عين مفهوم المكون ليلزم المحالات وهذا اى قولهم التكوين عين المكون كما يقال ان الوجود عين الماهية في الخارج يريد نعم
 الاستبعاد عن هذا التوجيه باثبات نظيره وهذه مسألة اختلف فيها العقلاء على احوال فلا يتم ابطال هذا الراى اى اذا كان
 مراد الاشعرية من قولهم التكوين عين المكون ان التكوين امر اعتباري غير موجود فلا يتم ابطاله بما ذكره لما تريد ان من الأدلة الا باثبات
 ان تكون الاشياء وصدورها عن الباري تعالى يتوقف على صفة حقيقية قائمت بالذات متنايزة للقدة والارادة وهذا محل بحث فما
 قاله الاشعرية يصلح محلا للنزاع وليس استحالة بدیة بل هو الحق كما قال والتحقيق ان تعلق القدة على وفق الارادة بوجود
 المقدور لوقت الباء متعلق بالتعلق واللام بمعنى فمتعلقة بالوجود اذ انسب الى القدة خبر لان يسمى ايجابها له اى ايجاب
 القدة للمقدور اذ انسب هذا التعلق الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك من الايجاد والاختراع حقيقة اى حقيقة
 التكوين امراضاً في وهو كون الذات بحيث تعلقت قدة بوجود المقدور لوقت اى وقت وجوده المقدور في علمه تعالى ثم يتحقق بحسب
 خصوصيات الافعال كالترزق فاذا كان المقدور رزقا وتعلقت القدة والارادة به يسمى التعلق ترزيقاً والتصوير الاحياء و
 الامانة وغير ذلك الى ما لا يكاد يتناهى اما كون كل من ذلك من الافعال صفة حقيقية ارضية لما تقدم به بعض علماء ما وراء النهر يريد
 بيان مذهب ثالث وذهب اليه بعض لما تريد ان وهو ان التكوين ليس امر اعتباري كما قال الاشعرية ولا صفة حقيقية واحدة كما
 قالت لما تريد ان بارجاع التصوير والترزق ونحوها اليها بل كل منها صفة حقيقية فعلى هذا تكون الصفات الحقيقية خارجة عن

لحصر ما وراء النهر من بلاد بخارا وسمي قندوسف وايفجاب ونجند و شاش واوزجند و خوارزم وكاشغر والنهر هو جيحون يخرج من جبال بدخشان ويمر الى المغرب الشمال الى ارض بلخ وترين ثم ينقطع الى الجنوب ثم الى المغرب ينصب في بحيرة خوارزم وقد ينصب في بحيرة طبرستان والبحيرة ما لموسيم الطول والعرض غير متصل بالبحر المحيط ومحيط بحيرة طبرستان الف ختمانة فوسخر وهذه البلاد على شمال النهر والتسمية بما وراء النهر اما من اهلها او من اهل البلاد الجنوبية فان وراء من الاضداد يطلق على القدام والخلف وقد نشأ بما وراء النهر من لا يحصى عددهم من الفقهاء الخفية وفيه تكثير للقدماء اعتراض على هذا المذهب ببيان ان اللاتق بالتوحيد حصل القدم في ذات الحق سبحانه وانما اثبتوا صفات القديمة السبعة والثمانية للضرورة الموجبة لاثباتها ولما كان صفة التكوين كانية في وجوه الرزق والصورة والحياة وغيرها لم يكن ضرورة في اثبات صفة سوى التكوين فينبغي نفى ما لا ضرورة فيه جدا انما قال لان التكثير يلزم القائلين بالسبعة والثمانية ايضا وان لم تكن متغايرة ان وصليته وقد مر في بحث الصفات ان المحال هو تعدد القدماء المتغايرة لا تعدد صفات قديمة قائمة بذات قديمة والصفات ليست غير الذات ولا بعضها غير بعض فليس فيها اثبات القدماء المتغايرة والثمة يقول ان القدماء وان كانت غير متغايرة لكن الانسب بالتوحيد تقليل اثباتها وعندي ان هذا كلام شعري لا يعاين في المباحث العلمية اذ لا يخفى على عاقل ان اثبات الصفة القديمة ان كان محلا بالتوحيد وجب نفى السبع ايضا والقول بانها عين الذات وان لم يخل فلا بأس في اثبات صفات غير متناهية بل هو اللاتق بالكمال الا لرى اذ كل صفة فهو كمال والمناسب ان لا يحصى كماله بل يجب ذلك ومن البراهين القاطعة على ذلك ان بعض القدماء ليس اولى من بعض نشوت القدم المتناهي من الصفات الترجع بل يرجع وهذا الذي ذكره العلماء من ذهب الصوفية وادرسبحانه اعلم والا قرب الى التوحيد ما ذهب اليه المحققون منهم يريد ترجيح مذهب الجمهور الماتريدية على مذهب هذا البعض منهم وليس مراده اختيار هذا المذهب على سائر المذاهب فان المختار عنده ان التكوين امر اعتباري راجع الى القدره كما صرح به في مؤلفاته وهو ان مرجع الكل من الرزق والتصوير ونحوهما الى التكوين فانه ان تعلق بالحياة يسمى احياء وبالمرت امانة وبالصورة تصويرا وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك فاعمل تكوين وانما الخصوص اي التسمية باسم مخصوص بخصوصية التعلقات بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في الإرادة قال المسم والإرادة صفة لله تعالى أزلية قائمة بذاته كمر ذلك مع انه مفهوم ما سبق في اوائل بحث الصفات تأكيد وتحقيقا لاثبات صفة قديمة اللام صلة لقول تحقيق الله تعالى تقتضي تخصيص المكونات بوجه دون وجه ووقت دون وقت يريد البرهان على رجوعها وتقرير ان نسبة العلم والقدره الى كل مكون على السواء فتخصيص بعض المكونات بوجه من الشكل واللون والوضع وبعضها بوجه اخر منها وايجاد بعضها في زمان وبعضها في زمان اخر ليس بالعلم والقدره بل بصفة اخرى وهي الإرادة والا لزم الرجحان بل لا مرجح كما زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب بكسر الجيم بالذات اي ذاته توجب صدور الفعل عنها بلا اختيار كصدور الاحراق عن النار كفاعل بالارادة والاختيار واستدوا بوجه احدها لو كان يريد فتعلق الارادة باحد المقدورين اما لذاتها فيلزم الرجحان بل لا مرجح وهو باطل واما لاذاتها بل مرجح فننقل الكلام اليه ويتسلسل المرجحات واجيب تارة باختصار

الشيء الأول والمختار له ان يرجح احد مقدريه بل امر محرج كما في قدح العطشان ولا يلزم منه جواز مرجحان وجود الممكن على عدمه
تأخر باختيار الشق الثاني وان القصوات المتعاقبة في الواجب تعلل مرجحات ولكن يرد عليه برهان التطبيق ثانياها ان القدرة
والارادة عندكم متعلقتان من الازل بوجود الحادث في وقت معين فهذا يوجب وجوده في ذلك الوقت وجوبا وهو لا يجاب
اجيب بالفرق اما اوله فلا وجوب بشرط تعلق القدرة والارادة بخلاف الاجاب واما ثانيا فلا يمكن عقلا من المختار ان
يختار الطرفين الاخر بخلاف الموجب فان صد الطرف الاخر عنه محال عقلا ثالثها ان ارادة المختار إيجاد الاثر اما في حال
وجود الاثر او حال عدمه وكلها محال لان في الاول واجب الوجود وفي الثاني ممتنع الوجود اجيب بانها في حال عدمه لكم متعلقة
بالاجاد في ثاني الحال بقي ههنا بحثان البحث الاول ان قلت المتكلمون قد يجعلون الاجاب في مقابلة الارادة كما فعل الشار و
قد يجعلون في مقابلة القدرة كما فعل صاحب المواقف فما وجه ذلك قلنا الاجاب منافية للقدرة والارادة جميعا لان
الاجاب وجوب صد الاثر الواحد واستحالة تركه والقدرة هي التمكن من الفعل والترك والارادة ترجيح احد الطرفين
المقدرين فكل من القدرة والارادة يقتضي جواز صد الاثر وعدمه البحث الثاني زعم الفلاسفة المسلمون ان ارادة تعالى هي علم
المحيط بكل العالم وبما يجب ان يكون الكل عليه من النظام الاكمل فهذا العلم مصدر لفيضان الوجود على الممكنات من غير قصد
ويسمون بها العناية الازلية ومرتبة الاشاعة بان العلم تابع للمعلوم فلا يصلح مرجحا فاجاب الحكماء بان التابع هو العلم لا انفعالي اما
العلم الفعلي فليس تابعا للمعلوم بل للمعلوم تابع لفيصله ان يكون مرجحا فاجاب المشائخ بدعوى الضرورة في استواء نسب العلم
الى المعلومات فعليا وانفعاليا والتجارية بتقييم الثبوت على الجيم قوم من المعتزلة او فرقة مستقلة ينسبون الى محمد بن الحسين البخاري
من انه يريد بذاته لا بصفته ولا يخفى ان كون الذات غير الصفات مذهب المعتزلة والفلاسفة فتخصيص التجارية محل نظرو
لعلمهم ذهبوا الى العناية في الارادة خاصة ومرتبة الامام عليهم بانانفعلي وتشك في كونه مریدا وبعض المعتزلة وهم الجبائية وعبد
البحار من انه يريد بارادة حادثة لا في محل اي قائمة بنفسها لانها لو حدثت في ذاته تعالى لزم قيام الحوادث به تعالى او في محل
غيره لزم ان تصاف هذا الغير بصفة الله تعالى ورد بان ما يقوم بنفسه لا يكون صفة لغيره اما استدلالهم على حدشها بان قدماها
يستلزم قدم المراد بباطل بان الصفة قديمة وتعلقها بالحادث والكرامية من ان ارادة تعالى حادثة في ذاته ليجوزهم قيام الحوادث
بالواجب تعالى وقال جماعة من كبار المعتزلة كالبحسين والنظام والملاحظ والعلاف والفقاهم البجلي ومحمد بن الخوارزمي ان ارادة تعالى
هي علم بنفع في الفعل وقال الكعبى هي فعل العلم بنفع وفي فعل غيره الامر به قال البخاري قوله انها امر عدى اي كونه غير ساه و
لا مغلوب ولا مكره ويبطل الاولين ان الفعل للنفع استكمال لغيره تعالى والامر غير ارادة كما في قصة العبد السيد والثالث
صدق على الجاد والدليل على ما ذكرنا من انها ازلية قائمة بذاته تعالى الايات الناطقة باثبات صفة الارادة والمشيئة لله تعالى لقوله
تعالى يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد وهذا ركن الفلاسفة والارادة والمشيئة صفة واحدة عندنا مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به
وهذا ركن على التجارية وبعض المعتزلة وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى هذا ركن على الكرامية وايضا دليل ثان نظام العالم ودخوله

على الوجه الأول والأصح وهذا ما اتفق عليه الحكماء واهل السنة دليل على كونه صانع قادر مختار لان غير المختار لا يستطيع فعله بديا
واحد فكيف يفعل افلا لا يخصص عدوها وعجائبها وهذا بالضرورة وادعى عليه بوجهين احدهما ان الدليل لا يتم الا اذا ابطنا قول
الفلاسفة ان هذا النظام اعملى الوجوه الممكنة فلما نسبة الكمال اوجب الكمال اجيب بانه كلام شعري في مقابلة الضرورة فلا يعاب به
الثاني انه يجوز ان يصلح عن الموجب بالذات موجب مختار فيحدث العالم على النمط العجيب بالتوسط اجيب بان ماسوى الله سبحانه
حادث وصانع للحادث مختار بالذات ودفع بان الثابت هو حدث الايمان فلا عراض فقط فيحتمل ان يكون الوسطة مجردا اجيب بان
لا مجرد غير الواجب قلت ولكن لم يتم دليل عليه كما لم يتم على اثبات مجرد غير الواجب ولكن لم يذهب الى الوسطة المختارة احد فلا يختلج
الى ابطالها وكذا حدث دليل ثالث اى حدث العالم يدل على ان صانع مختار اذ لو كان صانع موجبا بالذات لزم قدمه قدم العالم
ضرورة استناع تخلف المعلول عن علته الموجبة للتخلف وليس مانع وتخلّف المعلول عن العلة ان يكون العلة موجبة والمعلول غير موجب
وانما كان محالاً لانه لو تخلف لكان تخلف مرة وصدر مرة رجحانا بلا مرجح وهو محال وانما قيد بالموجبة لان العلة المختارة يجوز تخلف
المعلول عنها لان ارادته ترجح صدره تارة وعدم تارة ودعى الضرورة في هذه المسئلة النظرية محل نظر لعله اراد بالضرورة اليقين
بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في الرؤية قال المص ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر لا بالقلب فانه ليس محل النزاع
وهو ان الانكشاف المذكور معنى اثبات الشيء اى ادراكه ثابتا كما هو اى كما يكون الشيء عليه في الواقع وفي احتراز عن الخطأ وفي الابصار
كروية الواحد اثنين واسارة الى ان المرئى ان كان في جهة كان ادراكه فيها وان كان نازها عن الجهة والمكان والشكل كان ادراكه
كذلك بحاسة البصر يريد ان مال التعريفين واحد ومن عادة الشئ ان يبدى كترعيفين او تقريرين للمسئلة ويشير الى ان حاصلها
واحد اما دفعا لمظنة الاختلاف واما الحسن نظمها فيخرج على جميعها وذكروا بعض المحققين ان تفسيرها بالانكشاف ثم ارجاع الاثبات
اليه يدل على انها مجهول وان الاثبات كذلك بمعنى كونه مثبتا والسكتة فيه ان محل الخلاف هو صحة كونه تعالى رؤيا لان الخصم يترى
المانع من جانبه تعالى وان كان احدهما مستلزما للآخر ويريد عدم الخذف اما على المعلوم فيقال رؤيتنا الله تعالى وتذيقا هو
معلوم كما يدل عليه قوله لنا بالنسبة اليه حالة مخصوصة هي الرؤية وان تفسيره بالانكشاف تفسير باللازم وعندى انه ليس بالانكشاف
والاثبات الى انه يجوز ان يقدر الرؤية معلوما او مجهولا وان المضائقة فيه قليل الجدي وذلك اى كون الرؤية انكشافا تاما ثابتا انا
اى لا انا اذ انظرنا الى البدن الثقيل به مقتبس من الحديث ثم غمضا العين التغميض هم الجفن فلا تخاف في انه وان كان منكشفا
لدىنا في الحالين النظر والتغميض والانكشاف عند التغميض لا ينقش في حاسة الخيال عند الحكماء وفي العقل عند المتكلمين لكن
انكشافه حال النظر اليه اتم واكمل ولنا بالنسبة اليه حالة مخصوصة وهي المصاف بالرؤية وانما اطلب الشارح في تفسيرها فاعلمنا
قد يعرض لاهام من استبعادها وحملها على المشاهدة الروحانية المسماة بروية القلب كون الرؤية البصرية من خواص الجسمانيات
حتى ان السيد الشريف الجرجاني مع جلالة تده قال من اراد من الرؤية الكشف التام فذلك مسلم لان عند كشف الحجاب
قطع العلائق والدخول في سلك الملا على تصير المعارف كالمشاهدات ومن اراد منها الحالة التي يجدها عند الابصار للجسام

فلا يقبل منه لأن تلك الحالة لا تنص إلا عند ارتسام المرئي أو عند اتصال النور الخارج من العين به على اختلاف الحكماء في الرؤية
 وذلك محال فحق تعالى انتهى وهذا ميل من السيد المرحوم إلى مذهب الحكماء والمعتزلة وتوقف الرؤية على الارتسام الشائع
 ممنوع عندنا وما ذكره الله هو مذهب السلف جازمة في العقل إنما احتجوا إلى بيان جوازها عقلا ليحجوا الاستدلال بالنصوص
 على وقوع الرؤية وذلك لأن النصوص الناطقة بما يستحيل العقل بأوله غير محمولة على ظاهرها بمعنى أن العقل إذا دخل ونفسه
 باضر مجهول من التخلية وهو الترك وتخليص المقيد الواو بمعنى مع أي إذا ترك العقل مع ذاته مجردا عن الأحكام الوهمية العائية
 لم يحكم بامتناع رؤيته ما لم يعمد للعقل برهان على ذلك أي على الامتناع مع أن الأصل عدمه أي عدم البرهان إذا كان الأصل في ما هو
 الواجب تعالى العدم وهذا علاوة للدليل أي العقل يحجج الرؤية ويتقوى تجويزه بان الأصل ذلك وهذا القدر من الجواز ضروري
 فمن ادعى الامتناع فعليه البرهان وأورد عليه أن عدم حكم العقل بالامتناع بعد التخلية إمكان ذهني وهو تجويز العقل فرضه مع
 عدم ملاحظة المانع وهذا يجري في المحالات التي يكون استحالة النظرة وللخصم يعترف به في الرؤية لأنه يقول العقل المخل لا يمنعها
 والبرهان يمنعها لاستدعاءها بالهبة والمكان والمطر إنما ثبتت بالإمكان الذاتي وهو لا يدل ضرورة ولا دليل على نفيه أجيب بأن
 الإمكان الذهني كاف في العمل بالنظر قبل قيام برهان الامتناع إذا لم يحجج تأويلها والتوقف فيها مجرد احتمال أن يظهر
 برهان نعم لو قام البرهان بالإمكان الذهني لا ينفع ولكن لم يتم كما سيحكي في دفع شبهات الخصم وهذا المسلك لا مكان للرؤية
 مما تقدم به الشارح وقد استدلل أهل الحق على إمكان الرؤية بوجهين عقلي وهو مختار الشيخ أبي الحسن الأشعري ولكن يرد عليه ما
 يصعب دفعه وسمي وهو مختار علم الهدى أبي منصور المازندراني تقريره الأول أنا قاطعون برؤية الأعيان ولا عراض
 هذا مذهب الأشاعرة وقال الحكماء المرئي هي الأعراض فقط ولكن العقل يحكم بأن ما بين السطوح المرئية جوهر وهو الجسم
 والأشاعرة يدعون الضرورة وهو الحق وبعضهم يستدل عليه باننا نرى الطول والعرض والطول جوهر لأن الجسم مركب من الجواهر
 الفردية فإن كان الطول عرضا فما كان يقوم بجوهر واحد وأكثر ولا أول محال لأن الطول موجب للانقسام والثاني محال أيضا
 لأن العرض لا يقوم بأكثر من محل واحد وهو ضعيف لأن الطول قائم بمجموعها لا بكل واحد فلا يلزم قيام العرض إلا بمحل واحد
 ولذا عرض الله عن البرهان إلى الضرورة فقال ضرورة أنا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض فلو لم تكن رؤية لم يكن
 الفرق بالبصر وهذا تنبيه على الضرورة لكنه محل بحث لا نأفرك بالبصرين إلا على القطع مع أنها غير مبين لدخول العدم في
 مفهومهما قلت لكن لا يلزم من نفي التنبيه دفع الضرورة ولا بد الحكم المشترك وهو صحة الرؤية المشتركة بين الجوهر والعرض
 من علت مشتركة بين الجوهر والعرض فلا يصح أن يكون علت رؤية الجوهر خاصة بالجوهر وعلت رؤية العرض خاصة بالعرض لأن
 الرؤية شيء واحد الواحد لا يكون معلولا لعلتين تأمتين لأن المعلول يحتاج إلى علتة ومستغن عن غيرها فلو كان لعلتان لكان
 يحتاج إلى كل واحدة ومستغنيا عن كل واحدة معا هذا خلف وهي علتة المشتركة بين الجوهر والعرض هي إذا الجوهر أو الحدث أو
 الإمكان إذا زاعج مشترك بينهما بالاستقراء وأورد عليه أن الحصر باطل بالتحيز المطلق أي ذاتيا كما للجوهر أو تبعاً كما للأرض كذا ما يوجب

بالغير وكذا يكون الشيء مقابلاً للشيء وكذا بالأمور العامة من العلومية والمهية والمعلولية اجيب عن التمييز بأن الذاتي والعرضي نوعان متباينان والوجوب بالغير امر اعتباري والمقابلة من الاعراض النسبية وهي اعتبارية عند المتكلمين والامور العامة كذلك ايضاً تستلزم صحة رؤية المعدومات وبعضها كالمهية يستلزم المظهر وصحة رؤية الواجب في بعض هذه الاجوبة موافقة للنظر والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم والامكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم ولا مدخل للعدم في العلوية لان التأثير صفة ثبوتية فلا بد ان يكون موصوفها ثابتاً لا معدوماً ولا ما يكون العدم جزءه وادعى الشافعي في كتبه البديهة في ان العدم لا يصلح علته والمراد هو العلوية للامر الموجود فلا يرد ان عدم العلة علة لعدم المعلول فتعين الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره واعتراض عليه ان وجود كل شيء عينه عند الاشعري فلا اشتراك باطل عنده واجاب الامدي بان الدليل الزامى فان المعتزلة قائلون بان الوجود زائد على المهية ومشارك بين المهيات واجاب المحققون بان مراد الشيخ من العينية ان الوجود والمهية ليس لكل واحد منهما هويتان ممتازتان يقوم احدهما بالآخرى كالجسم والسراد وقد مر في التكوين فيصح ان يرى الواجب تغلغل من حيث تحقق علة الصحة وهي الوجود وادعى عليه ان اسلمنا ان الوجود علة لرؤية الاجسام والاعراض لكن لا يلزم منه صحة رؤية الواجب تعالى لجواز ان يكون رؤية الوجود مشروطة بشرط لا يوجد الا في الممكن كالتمييز واللون او يكون بعض صفات الواجب تعالى مانعاً عن الرؤية كالتميزة عن المكان للجهة فاجاب عنه بقوله ويتوقف امتناعه اي امتناع تحقق الرؤية على ثبوت كون شيء من خواص الممكن شرطاً او من خواص الواجب مانعاً ولم يثبت شيء منها وفي شرح المقاصد الشرطية او المانعية تنص لتحقيق الرؤية لا لصحتها وكلامنا فيه انتهى وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والرائح وغير ذلك كالعلم والارادة وانما لا ترى بناء على ان الله تعالى لم يخلق في العبد رؤية باطريق جرى العادة لا بناء على امتناع رؤيتها وهذا جواب اشكال ادعى على الدليل وهو انه لو تم لصح رؤية كل موجود كالطعم والرائحة وهذه سفسطة فاجاب بالتزام ما ادعى وان رؤيتها صحيحة بلا سفسطة فان الرؤية عندنا بخلق الله سبحانه وقد جرت عادته بعدم خلق رؤيتها ولو شاء خرق العادة لرأيناها والحقائق على هذا التجويز انكار عظيم والحق انه استبعاد ناشئ من عدم التخلص عن قيد العادة وحين اعتراض طرف لقوله اجيب ولترك الطرف كان اسهل على المبتدئ بان الصحة عدمية لان صحة الرؤية امكانها والامكان امر عدمي وادعى عليه بانه لم لا يجوز ان يكون سلب امتناع الوجود والعدم وسلب الامتناع وجودي فلا تستدعي علة مشتركة لان الحاجة الى العلة انما هي للوجود واما العدم فيكفيه عدم علة الوجود ولو سلم ان الصحة تستدعي علة فالواحد النوعي قد يعطل باختلافها كالحجارة المعللة بالشمس والنار واما دليل امتناعي فاما يجري في الواحد الشخصي فلا تستدعي الصحة علة مشتركة ولو سلم ان الواحد النوعي يستدعي علة مشتركة فالعدمي يصلح علة للعدمي فيجوز ان يكون الامكان العدمي علة للصحة عدمية فلا يلزم صحة رؤية الواجب تعالى ولو سلم ان العدمي لا يصلح علة للعدمي فلا نسلم اشتراك الوجود بين العين والعرض والواجب تعالى بل وجود كل شيء عينه كما ينسب الى طائفة من العقلاء محتجين بانه لو زاد على المهية فان قام بالمهية حال عدمها لاجتماع النقيضان او وجودها لنقص تحصيل الحاصل فيه نظراً المراد بالعينية ما سبق اجيب الجيب امام الحرمين وفي هذا الجواب نوع تغير للدليل السابق بل كانه دليل آخر

بان المراد بالعلّة اى بعلّة صحة الرؤية متعلقة الرؤية بفقر الدم القابل لها لا ما يؤثر في الصحة ولا خفاء بالضرورة في لزوم كون وجودها اى
امر موجود الان المعدوم لا يصح رؤيته وايضا لا شك في ان الصحة وجودية كانت او عدمية تحتاج الى العلّة بهذا المعنى هذا ينسحب
الاعتراض الاول الثالث ثم لا يجوز ان يكون متعلق الرؤية خصوصية الجسم او العرض لا ناول ما نرى اول منصوب بقوله نذكر
على الظرفية شيئا بفتحين وبالسكون هو الشئ المرئي من غير ان يحقق ما هو من بعيد انما نذكر منه هويته ما مذكورة وقعت نعتا
لهوية لتفيدها اجمالا والهوية قد تطلق على الشخص وعلى الوجود الخارجى وهو المراد دون خصوصية جوهرية او عرضية او انسانية
او فرسية ونحو ذلك وبعد رؤيته ظرف لقوله قد نقدر برؤية واحدة متعلقة بهوية ما قد نقدر على تفصيلها اى البشر الى ما فيه
من الجواهر الاعراض وقد لا نقدر سويدها لو كان المدرك خصوصية البشر لا ذكرنا ما فيه من الجواهر الاعراض واللازم باطل لانا
نذكر لا نقدر على تفصيلها عند ما سلطنا عنها ولو اجتهدنا في التأمل واورد عليه ان المدرك يجوز ان يكون للخصوصية لكن على
حسب الاجمال وليس كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك لتفاوت مراتب الاجمال قوة وضفا وفيه انه قد لا يمكننا معرفة
انه جوهر او عرض فكيف تدرك للخصوصية فتعلق الرؤية هو كون الشئ هوية ما هو المعنى بتشديد الياء وتخفيفها اى المراد بالوجود
اعلم ان قوله ثم لا يجوز الى هنا جواب لقوله فالواحد النوعى معرّنه دليل مستقل على ان متعلق الرؤية هو الوجود من غير حاجة الى
اثبات ان الجوهر والعرض مرئيان وان الحكم المشترك يستدعى علّة مشتركة ومخلص ان معنى قولنا علّة صحة الرؤية مشتركة بين
الجوهر والعرض هو ان متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون خصوصية الجسم او العرض بل امر مشترك بينهما وهذا ثابت لا نأخذ نرى الشئ
ونذكر منه هوية محضة من غير ادراك خصوصية انه جسم او عرض نعلم ان المرئي هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التى
يفترقان بها والهوية هو الوجود واشتراكه ضرورى جواب عن الاعتراض الرابع وحاصله ان كون الوجود امر مشترك بين الموجودات
امر بداهى ومنكّر مكابر يلقى في هذا الدليل بحجة من وجوه احدها ان الهوية المطلقة المشتركة بين الهويات مفهوم اعتبارى
معدوم في الخارج فيلزم ان يكون المعدوم مرئيا وهو سفسطة فالمرئي هو الحقيقة المختصة اجمالا فلا يلزم صحة رؤية كل موجود ثانيها انه
لو كان المرئي هو الوجود فقط لم نفرق بين المبصرات واجيب بان الفرق معلوم بالضرورة لا بالبصر قال الامام الرازى هذه مكابرة
ثالثها ان صحة المخلوقة مشتركة بين الجوهر والعرض فيلزم ان يكون علمها الوجود لعين ما ذكرتم من الدليل فيكون صحة مخلوقية
الواجب تعالى اجيب بانها اعتبارية فلا تستدعى علّة ولو سلمنا الحدوث يصلح علّة لها اذ المانع عن ذلك في الرؤية هو امتناع تعلق
الرؤية بالمعدوم رابعها ان صحة الملموسة مشتركة بين الجوهر والعرض فيلزم صحة الملموسة الواجب تعالى اجيب اولاً بان الملموس
هو العرض فقط وفيه ان دليلكم على رؤية الاعيان جار على لمسه باعينه وثانياً بالالتزام صحتها بناء على ان ما يدرك بحاسة يجوز ان
يدرك باخرى عند الاشعاع فصحة الرؤية تستلزم صحة الملموس لكنه لم يبحثوا عنها لعدم ورود اشعاع واورد عليه انه يستلزم صحة
المذوقية والمشمومية والمسموعة واذا سفسطة قلت غلط المجيب في ابتهاء ولو تمسك على صحة الالتزام بدليل الاشتراك لم يتوجه
الاجراء بالمذوقية ونحوها لعدم اشتراكها بين الجوهر والعرض كما يظن مما مر في بحث الحواس وتقدير الثاني اى الدليل السمعى وهو

دليلاً نظهما في سلك واحد لان ما خذها واحد وهو قوله تعالى فلما جاء لميقاننا وكلمه به قال رب ارنى انظر اليك قال لن ترانى و
 لكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى فلما تجلى به للجبل جعله كاخرو موسى صقفا فلما افاق قال سبحانك تبت
 اليك وانا اول المؤمنين فاولهما ان موسى عليه السلام قد سال الرؤية بقوله رب ارنى اى وجهك انظر اليك فلو لم يكن النظر
 ممكناً لكان طلب الرؤية جهلاً بما يجوز في ذات الله ولا يجوز الباء صلة الجمل او سفرها وعبثاً وطلباً للحال وذلك لانه
 ان كان غير عالم باستحالة الرؤية فطلبها جهلاً وان عالم به ثم طلب فهذا سفه وعبث والانبيا عليهم السلام منزهون عن
 ذلك اى عن الجهل والعبث في الالهيات وثانيهما ان الله تعالى قد علق الرؤية باستقرار الجبل وهو اى استقراره امر ممكن في
 نفسه ضرورة انه لا يلزم منه محال ولان كل جسم يمكن ان يكون ساكناً والمعلق بالممكن ممكن لان معناه اى معنى التعليق لا يحتاج
 بثبوت المعلق كالرؤية عند ثبوت المعلق به كاستقراره والحال لا يثبت على شئ من التقادير الممكنة فثبت ان الرؤية غير محال
 وقد اعترض بوجوه الادلة الواحدة على الدليل الاول وهي خمسة فاحدها قول الجبائي واكثر معتزلة البصرة وهو اننا لانسلم
 ان موسى عليه السلام سال الرؤية بل سال علم الضرورى بذاته تعالى واطلاق الرؤية بمعنى العلم شائع والنظر مجاز عن العلم
 ايضاً وربما كان كيف لا يكون عالماً بالله سبحانه ضرورة وهو مخاطبه وبان النظر للموصل بالى نص في الابصار وثانيها قول الكعبى
 ومعتزلة بغداد وهو انه سال رؤية آية من آيات الله سبحانه الدالة على القيمة فحذف للمضاف والتقدير انظر الى آيتك وردد
 تاويل بعيد وايضاً لا يلام قوله فان استقر مكانه فسوف ترانى لان الآية الدالة على القيمة في ذلك الجبل لا في استقراره الثالث
 انه سال ليعلم استحالة الرؤية بدليل السمع بعد ما كان يعلم ما يدل العقل وربان السؤال في هذه العبارة جوءة عظيمة مع ان كان
 يكفى ان يقول يا رب هل يريك احد الرابع انه يحتمل انه لم يكن يعرف استحالة الرؤية وربان قصوى علم النبي للمتكلم بدلا واسطة
 عن علم المعتزلة في الالهيات من اشكال المحالات وانما عرض الشئ عن ذكر هذه الوجوه لانه ضعيفة وتاويلات بعيدة عن نظم القرآن
 ونظر العقل الخامس ما ذكره الشارح بقوله اقواها وهذا الوجه من مخترعات الجاحظ كان معتزلياً عالماً بانواع الفنون وله
 مصنفات غريبة وكان قبيح الصورة حتى قيل لو مسح الخنزير مصحفاً ثانياً كان اقل قبحاً من الجاحظ وهذا الوجه مما نقله الشيعة
 عن الامام على بن موسى الرضا والظاهر انه افتراء عليه ترويحاً لذهابهم فانهم يوافقون المعتزلة في منع الرؤية ان سوال موسى
 عليه السلام كان لاجل قومه حيث قالوا لن نؤمن بك حتى نرى الله جهرته فنسال ليعلموا امتناعها كما علم هو وباننا لانسلم عطف
 قوله بوجوه وهذا اعتراض على الدليل الثاني ان المعلق عليه ممكن بل هو استقرار الجبل حال تحركه وهي حال التجلى للموجب لله
 والتزلزل وهو محال لانه اجتماع الضدين او النقيضين واجيب بان كلا من ذلك اى السؤال من اجل القوم وكلا استقرار
 حال الحركة خلاف الظاهر اما الاول فلانه قال ارنى ولم يقل ارحم وقال انظر اليك ولم يقل ينظر اليك واما الثاني فلانه ليس
 في قوله فان استقر مكانه تقييد بحال الحركة ولا ضرورة في ارتكابه وقد تقدم ان صرف النصوص عن الظم بلا ضرورة باطل ثم اجاب
 ثانياً عن الاول بالعلاوة بقوله على ان القوم ان كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام ان الرؤية ممنوعة وان كانوا

كفار لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالافتناع وإيا ما كان أي سواء كانوا مؤمنين أو كافرين يكون السؤال عبثاً ثم أجاب ثانياً
عن الثاني بقوله ولا استقرار حال التحرك أيضاً ممكن بأن يقع السكون بدل الحركة وإنما الحال اجتماع الحركة والسكون وهوليم
بمعلق عليه وأورد عليه أن الاستقرار عند التحلي لا يمكن وإجيب بأن التحلي لا يمنع إمكانه الذاتي ويدل عليه قوله جعله ذكاً
حيث لم يقل إن ذلك علم أنه تعالى ذكر باختياره فلم يرد كاستقراره أجاب بعض العلماء عن السؤال الثاني بوجه آخر هو أن المعلق
عليه هو استقرار الجبل من حيث هو غير مقيد بحال كما يدل عليه إطلاق الآية والأصناف الأصل وأورد عليه أن استقرار
الجبل واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيها وإجيب بأن المراد استقراره في ذلك الوقت خاصة كما يدل عليه قوله ولكن انظر
إلى جبل فإن استقرار مكانه واجباً أي ثابتاً بالنقل عن الأنبياء عليهم السلام وقد ذكر الدليل التام من الكتاب والحديث
المتواتر والجماع بإيجاب رؤية المؤمنين في الآخرة أما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها
ناظرة ووجه مبتدأ وناظرة خبره وناظرة خبر ثانٍ والمجاورة متعلقة به قدم لرعاية الفواصل والنضارة للحسن البهجة وإجيب بأن المعنى
إلى نعم الله تعالى منتظرة ودفع بوجهين أحدهما أن الانتظار موت فالبشارة لا تحسن ثانياً أن العرب تستعمل النظر بمعنى التفكير
معنى تقول نظرت في امرئ ومعنى الرؤية معنى القول المشاعر نظرت إلى من حس الله وجهه ومعنى الرؤية مع الباء نحو نظرت إلى
بزيد ومعنى الانتظار بصل كقول الشاعر فإن يك صدق هذا اليوم ولئى فان غدا لناظرة قريب والنظر في الآية موصول بالى وأورد
عليه بوجه آخر أما أولاً فلا يخل أن يكون إلى واحد كالأدب بمعنى النماء لا حرف جر فيه أنه خلاف الظاهر وأما ثانياً فلا ينظر
للموصول بالى قد يعنى بمعنى الانتظار كقول الشاعر وجوه يومئذ ناظرات إلى الرحمن ترجو بالفلاح إيجاب بأنه تصحيف يوم بكونه قائله
من اتباع مسيلة الكتاب الملقب في اتباعه بالرحمن ويوم بكونه حارب بين وبين خالد بن الوليد الصحابي وأما ثالثاً فلا ينظر
النظر هو تقليب الحديث لا الرؤية نحو نظرت إلى هلال فلما رآه إيجاب بأنه لم يصح عن العرب بل يقال نظرت إلى مطلع الهلال و
من الآيات قوله تعالى أنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فتحقير الكفار إهانتهم بذلك يدل على أن المؤمنين غير محجوبين ثم
لا شك أنه لا يجب عن الله تعالى شيء فالمعنى أنهم يرونه فلا يجب عنهم ومنها قوله تعالى للذين أحسنوا الحسن زيادة فسر النبي
صلى الله عليه وسلم الحسن بالجنة والزيادة بالنظر إلى الله تعالى كما في صحيح مسلم عن صهيب في الباب عن ابن عمر والى بن كعب
والى موسى الأشعري وغيرهم وأما السنة فقوله عليه الصلاة والسلام أنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهو مشهور
أحد عشر من أكابر الصحابة ورواه البخاري ومسلم والامام أحمد والمأثور وغيرهم وهو عند المحققين حديث متواتر
رواه عن الصحابة خلافة من التابعين ومن بعدهم واحد وعشرون لا يتصرعن عند التواتر كما يعرفه المجرب وقد جاء هذا
الحديث مفسراً بحيث لا يحتمل التأويل فعن أبي هريرة قال قالوا يا رسول الله صلى الله عليه وسلم هل نرى ربنا يوم القيمة
قال هل تنظرون في رؤية الشمس في الظهيرة ليست في سحابة قالوا لا قال هل تنظرون في رؤية القمر ليلة البدر ليس في
سحابة قالوا لا قال فوالذي نفسي بيده لا تنظرون في رؤية ربكم إلا كما تنظرون في رؤية أحدكم رآه مسلم وأما الإجماع فهو أن

الأمة كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية في الآخرة وان الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها وهذا الاجماع يدل على
 صحة الرؤية ووقوعها معاً ثم ظهرت مقالة المخالفين فشاعت اشتهرت شبههم ولا تكلمهم الباطلة وتاويلاتهم الفاسدة فلا يعياً
 بهم بعد الاجماع وههنا بحثان الاول احتمل الامام الرازي بان الأمة اجتمعت على قولين الاول انه يصح ويرى والثاني انه لا يرى
 ولا يصح فلما اُثبتنا انه يصح فلو قلنا بان لا يرى لكان قولنا ثالثاً خارجاً عن الاجماع ودفع الأمدى وصاحب المواقف بانه ليس
 خرقاً بل موافقة لقوم في مسألة ولقوم في مسألة الثانية اقصر صاحب المواقف من النصوص على قوله تعالى وجوه يومئذ
 ناضرة الى ربها ناظرة وقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ثم قال امثال هذه الظواهر لا تقيد الاطنونا ضعيفة فلا تصلح
 للتعويل في المسائل العلمية ثم قال المعتقد في الاجماع واقول هذا من الخلط الفلسفي المتمكن في امزجة المتوغلين في علم الكلام للوزير
 عن علوم السنة والا فأكالة الاولى واضحة الدلالة وفي الاحاديث ما يكفي المؤمن ولا يقبل التاويل والله يهدي السبيل ثم ان
 شبه المعتزلة فاصحيتها واما عقلية وادقوى شبههم من العقليات ان الرؤية مشروطة بكون المرئ في مكان وجهة ومقابلة من
 الراي وثبت مسافة بينهم بحيث لا يكون المرئ في غاية القرب فان غاية القرب يمنع الرؤية كالاجفان ولا في غاية البعد
 اتصال شعاع من الباصرة بالمرئ ذهب افلاطون ومن تابعه الى ان الرؤية هي شعاع شفاف يخرج من العين ويقع على
 المرئ وذهب ارسطو الى انها بانطباع صورة المرئ في العين وخص المذهب الاول بالذكر لاننا هم واشهر وكل ذلك
 محال في حق الله تعالى ودل التجربة على انه اذا فقد شرط من هذه الشروط لم تصح الرؤية ولجواب منع هذه الاشتراط وتحقيق ان
 الرؤية عندنا بخلق الله سبحانه فلذا جرت المشاعر ان يرى اعمى بالصين بقية تطير باندلس من المغرب نعم العادة الالهية جارية بخلق الرؤية
 عند تحقق الاسباب المذكورة وبعدهم خلقها عند انتفاؤها ويحتمل ان يخرجها من مشاغل فان النبي صلى الله عليه وسلم لم كان يرى خلقه كما يرى امامه
 بلا مقابلة للمرئ واليه اشار بقوله فيرى لا في مكان ولا في جهة من غير مقابلة او اتصال شعاع او ثبت مسافة بين الراي
 وبين الله تعالى وتباس الغائب على الشاهد فاسد جواب ثان على تقدير المنزل بيان انه لو سلمنا هذه الاشتراط فانما هي شرط في هذه
 النشأة الدنيوية فقط وفي رؤية الجواهر والاعراض فقط ويحتمل ان يكون الحال في النشأة الآخروية وفي رؤية الحق سبحانه على خلاف ذلك
 وقد استدلل لدفع اشكال المعتزلة على عدم الاشتراط اي اشتراط الرؤية بالشرط المذكورة برؤية الله سبحانه ايانا فان الحق سبحانه يرانا
 مع فقد الشرط المذكورة وفي نظر ان الكلام في الرؤية بحاسة البصر ورؤية الله سبحانه ايانا ليس كذلك ويمكن ان يقال فدفع النظر
 ان الانكشاف للحاصل بالرؤية حقيقة واحدة فحصوله في الواجب بدون الشرط يكفي في نفي الاشتراط فان قيل هذه شبهة للمعتزلة
 من العقليات تسمى شبهة الموانع لو كان جائز الرؤية والحاسة اي والحال ان بصر الناظرين في الدنيا سليمة لوجب ان يرى في الدنيا
 لكل احد ولا اي ان لم ير جازان يكون محض تنابحال شاهقة عظيمة لانها وان سفسطة انكار للبدني وتقرير هذه الشبهة ان
 للرؤية ثمانية شروط سلاقة البصر وكون الشيء جائز الرؤية لا كالطعم والرائحة وكونه ذا لون كالهواء والمقابلة وعدم غاية الصغر و
 عدم غاية القرب عدم غاية البعد عدم جيلولة الجسم الكثيف لا يعقل منها فحق تعالى الا الشرط الاول ان اذ الشرط الباقية مختصة

بالجسمانيات وهما حاصلتان فوجب حصول رؤية تعالى في الدنيا لكل بصير رؤية مستمرة وذاباطل وان ادعيتم انه لا يرى مع وجود الشرائط ارتفع الايمان عن المحس فيجب ان يحضرنا جبال الانهار وذاباطل فثبت انه غير جازم الرؤية قلنا ممنوع اي لا يتم وجوب الرؤية بوجوب هذين الشرطين فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى فلا تجب عند اجتماع الشرائط اما الجواب عن السفسطة فاقالوا ان الجزم بعدم الجبال من اليقينيات العادية وهي علوم جازمة تجري العادة الالهية بايجادها في العقلاء مع جواز نقائصها بالامكان العقلي كما اننا نعلم قطعاً ان اواني البيت بعد ما خرجنا عنه لم تنقلب اناساً علماء بعلوم الهندسة والجفر والمجسطى مع ان الانقلاب ممكن عند العقل فثبت ان تجويز هذه الجبال لا ينافي الجزم بعدمها فلا سفسطة واقرى شبههم من السمعيات قوله تعالى لا تدركه الابصار لان الجمع المعروف باللام للاستغراق باجماع اهل الاصول والعربية والمفسرين فالمعنى لا تدركه ابصار من الابصار والجواب بتدريج خبره انه لا دلالة بعد ذكر ممنوع ثلثة فالاجوبة اربعة بعد تسليم كون الابصار للاستغراق هذا جواب اول اي لا يتم ان اللام في الابصار للاستغراق لانه مشروط بعدم قرائن العهد قد دلت النصوص على رؤية المؤمنين في قبة عدم الاستغراق وبعد تسليم افادته عموم السلب لا سلب العموم جواب ثان اي لو سلمنا الاستغراق فدلالة على مطلوبكم غير مسلم لان قولنا يدرك الابصار موجبة كلية واذا دخل عليها النفي ارتفع الايجاب الكلي وصار المعنى لا يدركه جميع الابصار على سبيل سلب العموم فلا ينافي ادراكك بعضها كقولك ليس كل حيوان انساناً ومطلوبكم انما يتم لو كان المعنى على عموم السلب الذي هو معنى السالبة الكلية وبعد تسليم كون الادراك هو الرؤية مطلقاً لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي جواب ثالث اي لا نسلم ان الادراك هو الرؤية مطلقاً بل هو الرؤية على وجه الاحاطة يقال رايت الهلال وما أدركت للغيمة فالمعنى هو الرؤية على وجه الاحاطة لا الرؤية المطلقة ولا شك في ان المؤمنين يرون يوم القيمة ولا يحيطون به انك دلالة فيه على عموم الاوقات والاحوال جواب رابع ومخلصه اننا نخص عدم الادراك ببعض الاوقات كالدينا او بعض احوال الآخرة لما ثبت ان الرؤية لا تكون في الجنة في جميع الاحوال في هذا المقام نكات شريفة الاولى قيل لا رؤية للملكة الا لجبرئيل عليه السلام مرة واحدة وقال الشيخ جلال الدين السيوطي هذا غير صحيح وروى البيهقي في اثبات الرؤية لهم احاديث وصرح الاشعري بانثابتها الثانية قيل لا رؤية للجن بل نسب الى الامام الاعظم انه قال لا يدخل الجن الجنة وغاية ثوابهم النجاة من النار لعل هذه النسبة غير صحيحة لقوله ولمن خاف مقام ربه جنتان فيناي الكاين كما تكذب بان والاجماع على ان الجن مكلفون فيعهم البشارات والندبات الثانية قيل لا رؤية للنساء وقال السيوطي الحق الاثبات في نحو ايام العيد قال بعض العلماء كيف يراه عوام المؤمنين ولا يراه خواص النساء كفاطمة وخديجة وعائشة ومريم رضى الله تعالى عنهن وقال بعضهم لا رؤية الا لفاطمة رضى الله عنها وهذا خلاف الصحيح ومن استدل بانهم مقصوات في الخيام فقد سى لان الخيام لا تختص بالحق سبحانه الرابعة قال السيوطي هذه التخصيصات في الرؤية انما هي بعد دخول الجنة واقام في الموقف فيراه كل احد حتى الكفار بصفة القهر والجلال الخامسة قال السيوطي الرؤية تخاصم المؤمنين في الصباح والمساء ولعوامهم يوم الجمعة كما نطق به الاحاديث وقد يستدل بالاية لا تدركه ابصار على جواز الرؤية هذه معارضة للمعتزلة حيث

قالوا تمدح الحق سبحانه بانك لا يرى فانه ذكره في اثناء المدائح والصفة التي يكون عدمها قد يكون وجودها نقصا فعارضهم
 اصحابنا بان التمدح لا يدل على امتناعها بل على جوازها اذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفها كما لم يمدح بعدم رؤيته لاقتناعا
 لا امتناع رؤيته المعدوم وانما التمدح في ان يمكن رؤيته ولا يرى للتمتع تمنع الايراد اذ احاط به الحاجبون والحراس فتعد الوصول
 اليه والتعزاي صيرورة عزيزا قاهرا لا يتناول احد بحجاب الكبرياء بالكسر العظمة وادرك عليه ان التمدح يقع بنفي ما يستحيل في
 حقه تعالى كنفى الزوجة والولد قال الله تعالى لم يتخذ صاحبة ولا ولدا وقال الحمد لله الذي لم يتخذ ولدا ولم يكن له شريك في
 الملك ولم يكن له ولي من الدن والذل وان جعلنا الاذلال عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب المحدود كما زعم قوم مستدلون
 بقولهم رايت الهلال وما ادر كنهه فدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحققها اي وقوعها اظهر ما يفهم المخالفة او دلالة الاستلزام
 لان المعنى انه تعالى مع كونه رؤيا لا يدل على اي لا يحاط بالا بصار لتعاليه لتزهمه عن التناهي عزالات تصاف بالحدود والمجانب
 فلا يمكن الاحاطة به فالحاصل انه تعالى تمدح بان رؤيته ليست كودية الاجسام باحاطة المحدود ومنها اي من شبهة المغترلة
 السمعية ان الآيات الواردة في سوال الرؤية مقرنة بالاستعظام والاستكبار كقوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن تؤمن لك حتى
 نرى الله جبهة فاخذتكم الصاعقة وقوله تعالى يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى الكبرى
 ذلك فقالوا اربنا الله جبهة فاخذتكم الصاعقة بظلمهم وقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملك او
 نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا والجواب ان ذلك اي الاستعظام والانكار لتعنتهم التعنت كسائر
 كاردشوار انداخت من العنت بفتحين وهو الهلاك والشدق وكانوا يسألون الانبياء امثالها اعجازا لهم وعنادا لهم في طلبها كما
 لاقتناعها ولذلك استعظم انزال الكتاب في الآية الثانية وانزال الملكة في الآية الثالثة مع انها ممكنات السبب في استعظامها
 ان طلب المعجزات على سبيل العناد قصد اعجاز الانبياء عليهم السلام من اعظم الاسباب لغضب الهوى كما يظهر من
 التفسير والاولى لو كان الاستعظام لاقتناع الرؤية لمنعهم موسى عليه السلام عن طلبها عن ذلك كما فعل حين سألوا ان
 يجعل لهم الهة فقال بل انتم قوم تجهلون كما قال الله سبحانه وجاونا بني اسرائيل لبعوثنا قوا على قوم يعكفون على صنم لهم
 قالوا يا موسى اجعل لنا الهة كما لهم الهة قال انكم قوم تجهلون وهذا اي عدم منع موسى عليه السلام مشعرا بامكان الرؤية في الدنيا
 ففي الاخرة بطريق الاولى ولهذا اي لا مكانها في الدنيا اختلفت الصحابة في ان النبي صلى الله عليه وسلم هل اي رتبة ليلية
 المعراج ام لا والاختلاف في الوقوع دليل على الامكان فان الرؤية لو كانت محالة لا تفقت الصحابة على عدم وقوعها وقال بعض العلماء
 الرؤية في الدنيا محال لغير النبي صلى الله عليه وسلم اذ الحاسة البشرية ضعيفة ولا يخفى انه استبعادا لبرهان ولكن عدم وقوعها لغير
 النبي صلى الله عليه وسلم ثابت باجماع المتكلمين الحديثيين الفقهاء والصوفية وقالوا من ادعى ما فهو نذيق واما شاهد الصوفية من التجليات
 فتشاهدة روحانية لا بصرية واما الرؤية في المنام فقد حكيت عن كثير من السلف فعن الامام الاعظم انه راى مائة مرة وقال محمد بن سيرين
 التابعي امام المعبرين من اهل الله سبحانه في منامه دخل الجنة وتخلص من الغم وعز الامام احمد قال ايت الله سبحانه في المنام فسالت عن

افضل لعبادات فقال تلاوة القرآن وعن حمزة القاري انه قرأ القرآن في سنة على الله سبحانه من اوله الى آخره ولا خفاء في انها نوع مشاهدة بالقلب دون العين فلا يكون محلا وادرك عليهم اشكال صعب هو ان الموتى في المنام مصح ولحق سبحانه منزلة عن الصلوة واجاب عنه صاحب الفتوحات المكية ان هذا من حضرة الخيال فانه يتجلى فيه العلم بصلوة اللذين مع ان العلم لا صلوة والتجلى في الصلوة لا يكون حلولا فيها ولا مستلزما لشكل المتجلى بل ذهب بعض الكبراء كالامام الشيرازي صاحب البواقيت والجواهر ان الرؤية الاخرية انما تقع في حجاب الصلوة وقد فصلنا هذا في مرام الكلام فراجعوا والله اعلم بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في خلق الافعال قال المص والله تعالى خالق افعال العباد كلها من الكفر الى الايمان والطاعة والعصيان كما زعمت المعتزلة ان العبد خالق لافعاله وهكذا الخلاف في افعال الحيوانات ولكن المقصود بالبحث افعال المكلفين ومحل النزاع الافعال الاختيارية فان الاضطرارية بخلق الله سبحانه اجماعا وقد كانت الاول منهم يتماشون يحتزرون عن اطلاق لفظ الخالق عليه ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك وذلك لقرب عمدتهم من السلف الصالحين وحين راي الجبائي واتباعه ان معنى الكل واحد فخرج من العدم الى الوجود تجاسرا التجاسر ويرى كرون على اطلاق لفظ الخالق على العبد لا يقال اذا كان معنى الكل واحدا فلا تجاسر كما نقول لترادف ممنوع ولو سلم فنقول المعلوم من عرت الصواب والسلف تخصيص اطلاقه عن الواجب كتخصيص قولهم عز وجل باسم الله سبحانه وان كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عزير اجليلا اختبر اهل الحق بوجه مذكرة في المطولات فلا يرد ان الشارح ذكر وجهين ومنها ان الله قادر على كل شيء فلو كان فعل العبد بقدرته لزم اجتماع المؤثرين على اثر واحد منها انه لو قدر العبد على فعله لقد على امادة مثله ولا يمكن ولو جهد كل الجهد بالتجارب فلا يستطيع كاتب الكتاب ان يكتب مرة ثانية بحيث يكون مثل النسخة الاولى ومنها انه يلزم ان يكون بعض العباد احسن خلقا من الله اذ من خلقه الايمان ومن خلق الله الشيطان والاول ان العبد لو كان خالقا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان ايجاد الشيء بالقدر والاختيار لا يكون الا كذلك واجاب المعتزلة بان الايجاد لا يستلزم العلم ولذلك لا يتبدل العقلاء على علم متعالي بايجادهم بل باشتغال مصنوعات على حكم ومصالحهم ونظام عجيب ولو سلم ان الايجاد بالقصد يستلزم العلم بالموجد فنقول العلم الاجمالي كاف وهو حاصل للعبد في افعاله ودفع الشارح جوابهم بدعوى الضرورة في وجوب العلم التفصيلي واللازم اي علم العبد بتفاصيل افعاله باطل فان المشي من موضع الى موضع قد يشتمل على سكنات مختلة اي واقعة في خلال حركته وقد احسن الشارح حيث اورد كلمة قد ولم يلزم وجوب تخلل السكنات بين الحركات اما قد ما المشاخر فادعوا وجوب التخلل زعماءهم وان بعض الحركات ابطو من بعض البطو لا يكون الا التخلل السكنات وخالفهم الفلاسفة وقالوا لو كان البطو للتخللها لم تحس بحركة الطائر السريع واللازم باطل بدهة وبيان اللزوم ان الطائر يتحرك في النهار مثلا خمسة ميل والفلك الاعظم يتحرك نصف درجة وهو اكثر من مسافة الطائر بالالف مرة فلو كان البطو للتخلل كان زيادة سكنات الطائر على حركاته كزيادة حركات الفلك على حركات الطائر وهو الف الف مرة فيكون زيادة سكنات الطائر على حركاته الف الف مرة فيجب ان لا يحس قط بحركته بان الحركة اولى بان تحس لكونها وجودية والسكنات

في النهار مثلاً خمسمائة ميل الفلك الأعظم يتحرك نصف دورة وهو أكثر من مسافة الطائر بالف مرة فلو كان البطور
 للتحلل كان زيادة سككات الطائر على حركاته كزيادة حركات الفلك على حركات الطائر وهو الف الف مرة فيكون زيادة
 سككات الطائر على حركاته الف الف مرة فيجب ان لا يحس قط بحركته بان الحركة اولى بان تحس لكونها وجودية والسككات
 ينفل عنها المحس لكونها عدمية قد يجاب بان المعتزلة يوافقون المشايخ في ان البطور للتحلل فالدليل يصح الزاماً عليهم قال
 صاحب المواقف المسئلة تدور على الجزء فان صح الجزء فالبطور للتحلل وان بطل بطل وعلى حركات بعضها أسرع وبعضها البطور
 ولا شعور لما شئ بشئ من ذلك واجيب بانه يحسن ان يكون عدم الشعور للذهول عن العلم لا للجهل والفرق ان الجهل عدم
 العلم والذهول عدم التوجه الى العلوم الحاضرة في الذهن كذهول الحافظ عن تفصيل الفاظ القرآن فدفع الشارح الجواب
 بقوله ليس هذا عدم الشعور ذهولاً عن العلم بل لو شئ عنهما عن التفاصيل يعلم بان الذاهل اذا شئ عن الذاهل عن الجاهل اذا شئ عن
 تفصيل حركاته وسككاته لم يعرفها وهذا في اظهر افعالها وهو الحركة الظاهرة في الاعضاء الظاهرة واما اذا تأملت حركات اعضا
 الخفية في المشي والاطش هو الاخذ بقوة ونحو ذلك مما يحتاج المتحرك اليه من تحريك العضلات العضلة عضو
 مركب من لحم قوى وغشاء محتوى عليه وخيط عصبية وتتر في وسطها خلق الله تعالى آلة للحركة بان جعل طرف الوتر متصلاً
 بالعضو ووضع في العضلة قوة للحركة فاذا انقبضت العضلة انقبض العضو بانجذاب الوتر واذا انبسطت انبسط العضو
 عضلات البدن الانساني يزيد على خمسمائة على عدد حركاته اعضاؤه وقد يكون لعضو واحد عضلات كثيرة على حسب
 كثرة حركاته وكل عضلة عضلة فلا حركة له كالأذن والحنك لا سفل وكل عضو انقطعت عضلة انقطعت حركة المتعلقة
 بتلك العضلة وتمتد الا اعصاب التمديد كشبك ولا اعصاب جمع عصب وهي اعصاب كالخيط والجبال ينبت من الدماغ
 والنخاع فمنها حاملة للحس ومنها حاملة لقوة الحركة تنتج فروعها في العضلات ونحو ذلك من التصرفات الواقعة في البدن بلا علم
 صاحبه كحركة آلات التنفس من الرية والحنجرة واللسان في الصوت للجهم والنفث والغليظ والدقيق على وجه لا يعرف سره
 الا المدققون في التشريح فالأمر اظهر للقطر بان احداً منا لا يعرف ذلك بل لا شعور بوجود العضلات والاعصاب توقف
 الحركة على تمديد ها الا للعلماء التشريح ولذا قال بعض الحكماء من اعجب العجائب ان الحركة المخصوصة في العضو لا تحصل الا
 بحركة عضلة مخصوصة ولا علم لصاحب العضو بتلك العضلة ولكنها اذا اراد حركة العضو تحرك تلك العضلة لا غيرها من
 العضلات فسمي الله الخفي بذاته والظاهر بصفاته وآياته وقد استدل بعض المشايخ بالنائم يتقلب باختياره من جنب
 الى جنب ولا يشعر بكيفية ذلك الفعل وكيفية ولكن اعرض الشارح عن هذا لما كان دفعه بان الشعور يفهم بالنوم الثاني
 النصوص الواردة في ذلك في ان الله سبحانه خالق الافعال كقوله تعالى واده خلقكم وما تعملون هو من خطاب ابراهيم لابيه
 وقوله اتبعون ما تلتزمون واده خلقكم وما تعملون والتحت تراشيدن وكانوا يختاروا الاصنام ويعبدونها اي عملكم على ان
 ما مصدريه وينبغي حمل الاضافة على الاستغراق بمعنى القرينة وهو مقام التمدح فلا يريد انه يحتمل ارادة الفعل لغير الاختيار

لما احتجنا إلى حذف الضمير يريد ترجيح المصدية على الموصولة لئلا يبدلها من حذف الضمير المنصوب الحذف خلاف الظاهر
 وانما احتجوا ههنا بالاحتجاج بالمصدية اظهر لا نسباق الذهن من الموصولة الى ان المعنى ما تعلمونه من الاصنام كقولك
 عملت سيفاً وعملت سريراً ومعمولكم على ان ما موصول ويشتمل الافعال لانها من جملة المفعولات وقد تقرر ان ما الموصولة
 من الفاظ العموم وحمل بعضهم الاضمار على العموم ولكن تاويل الموصول بالمفعول غير مشهور بخلاف ما المصدية لانهما
 اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى او للعبد لم يرد بالفعل المعنى المصدى الذى هو لايجاد ولا يفتاق دليل على صحة
 كون الفعل معمولاً اى ليس محل نزاع اهل السنة والمعتزلة فى الفعل بالمعنى المصدى لانه امر اعتبارى غير موجود فى الخارج
 لا يصح ان يكون مخلوقاً لا حد بل الحاصل بالمصدر الذى هو متعلق بالايجاد ولا يفتاق بفتح اللام وهو المسمى بالمفعول اعنى
 ما نشاهد من الحركات والسكنات مثلاً ولذا هو من هذه النكتة اى اشتمال المفعول الافعال قد يتوهم كما توهم القاضى
 البيضاوى فى تفسيره وصاحب الهداية ان الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدية واعتراض على الاستدلال بالآية
 ان ما قبل الآية يدل على ان المراد بالمفعول الاصنام وكقوله تعالى خالق كل شئ فاعبدوه اى يمكن تفسير الشئ اى بدلالة العقل
 اى فسر الشئ بالممكن مع انه يطلق على الواجب والممكن بل على المعدوم ايضا بحجاء عندنا حقيقة عند المعتزلة لدلالة العقل
 على ان المقدّر هو الممكن وفعل العبد شئ واورد عليه ان الآية قد خص منها الواجب وصفاته والعام المنصوص منه البعض
 لا يبقى حجة اجيب بانه حجة اذا كان المنصوص هو العقل واجاب بعضهم بانه لم يخص منه شئ اذا التخصيص اخراج ما تناوله
 اللفظ واهل اللسان يفهم منها ان الواجب وصفاته غير داخل كما اذا قلت انا اضرب كل من فى الدار فمنا انك لا تضرب
 نفسك مع انك فيها وهذا الجواب عندي هو الاول وكقوله تعالى فمن يخلق لمن لا يخلق استفهام انكارى اى لا يستوى
 الخالق وغير الخالق فى مقام التمدح بالخالقية وكونها مناطاى موضع تعلق الاستحقاق للعبادة فلا شك انه لو شاركه فى الخالق
 احد لم يكن للتمدح معنى ولكن غير مستحق للعبادة واجاب المعتزلة بان المعنى ان يخلق الجوهر لمن لا يخلقها وان مناط
 العبادة لا خلق الجوهر لا مطلق الخلق ولا يخفى انه تكلف مناقض لظواهر النصوص ومن الحجج القوية ما تواتر النبي صلى الله عليه
 وسلم ما يصح بان افعال العباد بل كل كائن بتقدير الله ومشيئة وإرادته لا يقال اذا كان الخلق مدار العبادة فالقائل بكون
 العبد خالقاً لفعال يكون من المشركين لان قوله زيد خالق لفعلة كقوله زيد مستحق للعبادة دون الموحدين مع ان المذهب
 عدم تكفير المعتزلة لانهم من اهل القبلة لا نأقول الا شرارك هو اثبات الشريك فى الألوهية بمعنى وجوب الوجود كما للجوس
 فانهم يعتقدون الهين يزدان خالق الخير واهل من خالق الشر وبمعنى استحقاق العبادة كما للعبدة الاصنام فانهم يعتقدون
 ان الواجب واحد ويزعمون الاصنام مستحقبة للعبادة لرجاء الشفاعة منها والمعتزلة لا يثبتون ذلك واما انه يلزم منهم
 الاشرار فى استحقاق العبادة فهم لا يلتزمون والزم غير الالتزام وقد تقرر ان من زعم الكفر هو تزيرو منه فليس بكافر
 بل لا يجعلون العبد كخالقية الله تعالى لا فتقار الى الاسباب والالات التى هى بخلق الله تعالى بخلاف خالقية

الحق سبحانه فانها بلا افتقار الا ان مشاخر ما وراء النهر قد بالغوا في تضليلهم في هذه المسئلة حتى قالوا ان المجوس اسعد احسن
 حالاً منهم حيث لم يثبتوا الاثريكا واجداً وهو ابر من والمعتزلة اشتبوا شركاء لا تخصي ازلت فيعود السؤال قلت او لا السكون
 عن تكفير اهل القبلة انما هو من ذهب الاشعرية لا الماتريدية وهم مشاخر ما وراء النهر وثانياً بانهم ذكرنا ان من انكر بعض
 ضرر يات الدين فليس من اهل القبلة فنعم ان انحصار الخالق في الله سبحانه من ضرر يات الدين وقد يستدل على تكفيرهم
 بحديث عبد الله بن عمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال القديرة مجوس هذا الامة سر الله امام احمد ولكن في سند مقال
 ولو صح كما قال بعض المحدثين فهو خبر واحد فلا يجوز التكفير به واحتجت المعتزلة بانا نفرق بالضرورة بين حركة الماشي و
 حركة المرتعش ونعرف بالضرورة ان الاولى باختيار دون الثانية هذا الاحتجاج لا بي الحسين البصري واثباته وهو يدعي
 الضرورة في ان العبد خالق لفعله وهذا تنبيه منه ودفع بان من كان قبله من المعتزلة يحتجون عليه بالدلائل فدعوى
 الضرورة في ما يعتز به عليه الا دلالة غير مسموعة وبانه لو كان الكل اى الاختياري والاضطراري بخلق الله تعالى لبطل قاعدة التكليف
 للاجماع على ان التكليف لا يقع الا بفعل العبد والمدح والذم والعقاب والثواب وهو ظاهر وقد يجاب كما في المواقف بان
 التكليف اعمى العبد الى ان يختار الفعل لخلق الله تعالى الفعل عقوبة على حسب جرى العادة والمدح والذم للحلية كما يمدح
 بالحسن ويذم بالقيصر والثواب والعقاب من العاديات المرتبة على الافعال كالحرق بالنار فلا يقال لم اصاب لهذا وعاقب
 على هذا كما لا يقبل الحرق بمس النار ولكن اعرض الشارح عن هذا الجواب لان ما يصلح جواباً عن جانب الجبرية اذا اوردنا
 عليهم ما اورد المعتزلة علينا والجواب اذ ذلك الاحتجاج انما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب والاختيار اصلاً
 حتى ان الانسان عندهم كالجماد واما نحن فنثبت ان الله الصمير لان الكسب والاختيار كشيء واحد على ما تحققه انشاء الله
 تعالى فنثبت الفرق بين حركة الماشي والمرتعش لوقوع الاولى بالكسب والاختيار الثانية بدونها وصح التكليف بان
 يصرف كسب واختياره الى الخير لا الى الشر وصح المدح والثواب على هذا الصنف وعوض هذا الدليل بانه لو لم يكن اختياراً
 العبد كافياً في استناد الافعال اليه ومصححاً للتكليف فيرد عليكم مثل ما اوردتم علينا الوجه احد ها ان علم الله سبحانه سابق
 بافعال العبد وتختلف علمه حال ثابته ان فعل العبد عند استواء الداعي الفعل وتركه او رجحان الداعي الى تركه متمنع و
 الا لزم رجحان المساوي او المرجح وعند رجحان الداعي الفعل واجب ولا امتناع والوجوب ينافيان التكليف ثانياً ان
 ايمان ابي لهب ما من به واما انه محال اذ في جملة ما يؤمن به انه لا يؤمن من فلا فائدة في تكليفه وقد يتمسك اى يتمسك المعتزلة
 بانه لو كان الله تعالى خالقاً لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد والكل والشارب والزاني والسارق الى غير ذلك قالوا
 لان معنى القائم والقاعد فاعل القيام والقعود فاذا كان فاعل الفعل هو الله سبحانه لزم اتصافه بفعل واللازم باطل شرعاً
 وعقلاً وهذا انتمسك المعتزلة بهل عظيم لا زلتصف بالشئ من تام به ذلك الشئ كما من اوجد في محل اخر ولا يرون
 ان الله تعالى خالق السواد والبياض وسائر الصفات في الاجسام كالطعم والرائحة والحنطة والثقل ولا يتصف بذلك

بل المتصف بالسداد هو الحل الذي يقوم به ويلزم المعتزلة ان يقولوا به لقولهم هو متكلم لخلق الكلام في الاجسام وربما
 تخفيف الباء وتشديد ها يستعمل للتقليل والتكثير وتمسك بقوله تعالى فتبارك الله اي تعالى وتعظم احسن الخالقين
 قالوا جمع الخالق يدل على ان غير الله سبحانه يكون خالقا واذ تخلق خطاب لعيسى عليه السلام من الطين كهيئة الطير
 فتنفخ فيها فتكون طيرا باذني وذلك لان قوم عيسى عليه السلام سألوه خلق الطير فقال اي الطير اشد خلقا قالوا
 الخفاش ففعل وللجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير وهو شائع في استعمال بلغار العرب كقول الشاعر ولانت تفري ما
 خلقت وبعض الناس يخلق ثم لا يفري اي تقطع ما قدت واقول مما يضطر المعتزلة الى الاعتراض بذلك انه لا
 يجوز ان يخلق الجواهر من غير سبحانه والطير جوهر وقد يستدل المعتزلة كسب القبيح لا خلقه ولا لم يخلق الله سبحانه
 الشيطان فانه اصل لقبحه ثانيا ان فعل العبد في الوقوع وعدمه تابع لقصد وعدم قصد وكل ما هو كذلك لا يكون باجبا
 غير اجيب بان الحق سبحانه اجرى العادة بخلق فعل العبد على حسب قصده وهي اي افعال العباد كلها بإرادته تعالى
 ومشيئته قد سبق انهما عندنا عبارة عن معنى واحد خلافا للكرامية زعموا ان المشية قديمة والارادة حادثة وحكمة
 لا يبعد ان يكون ذلك اي الحكم اشارة الى خطاب التكوين وهو قوله تعالى كن فان جماعة من الامم ذهبوا الى ان ايجاز
 الاشياء بقوله تعالى كن وهل هو كلام نفسي او لفظي قال بعض المحققين نفسي اما اوله لان اللفظي حادث فيحتاج
 الى خطاب كن ويلزم التسلسل وامانا ثانيا فلنلا يكون الواجب محلا للحادث وقد يزعم انه لفظي والالزم التكون في
 الاول ويحاج بان الخطاب اذلي وتعلقه موقوف على وقت مخصوص كخطاب التكليف وذهب كثير من المحققين الى
 ان قوله كن فيكون عبارة عن ارادة الايجاد وسرعة التكوين عندها وليس ههنا خطاب ويحتمل ان يكون المراد بالحكم
 والفضية واحدا كما ان المراد بالارادة وللشيء واحد وقضية اي قضائه وهي عبارة عن الفعل بالفتح مع زيادة احكام
 بالكسرة اي قوة بحيث لا يمكن لاحد تنفيرا واشتمال على الحكمة والمصلحة فهو عبارة عن صفة التكوين واعلم ان لهم في
 تفسير القضاء كلمات مختلفة والمنهم ان له معان اربعة مشبهة الاول لغوي وهو اتمام الشيء اما قوله تعالى و
 قضى بك الا تعبد الا اياه اي حكم بذلك حكما تاما لا يتغيرا فعلا كقوله تعالى فقضهم سبع سموات اي خلقها خلقا
 متقنا كاملا لا يحتاج الى التكميل الثاني مصطلح الاشاعرة وهو الارادة الازلية المتعلقة بالموجبات الكائنة فيما لا يزال
 وهو المذكور في شرح المواثف الثالث مصطلح بعضهم وهو اثبات الكائنات في اللوح المحفوظ الرابع مصطلح الفلاسفة
 وهو علمه تعالى بما ينبغي ان يكون الموجبات عليه من النظام الاكمل ويسمى العناية الازلية الموجبة لفيض الموجبات
 عنه على حسن الوجوه الممكنة لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به اي بالكفر واللازم اي وجوب الرضا
 بالكفر باطل لان الرضا بالكفر كفر لا نأقول الكفر مقضي لا قضاء والرضا انما يجب بالقضاء دون المقضي يريد ان

عنه لعل ههنا سقطت من النسخ ١٢ مصحح

السؤال مغالطة من اشتباه القضاء بالمقضى ولا شك ان القضاء تكوين والكفر مكون والتكوين غير المكون والرضا انما يجب بالتكو^ن
فقط وادرج عليه ان القائل رضي بقضاء الله لا يريد ان رض بصفة من صفاته اذ لا معنى له بل يريد ان رض بمقتضاها
وهو المقضى وفيه نظر لان معنى الرضا هو الاستحسان واستحسان الصفة معنى معقول وفي الحديث رضيت بالله ربنا و
بالاسلام ديننا ونحمد نبيا صلى الله عليه وسلم وراه مسلم وههنا جواب آخر وهو ان الكفر هو الرضا بالكفر من حيث هو كفر لا
من حيث انه من تضائستغالى ولا من حيث الغيظ على الكافر كما دعى موسى عليه السلام على قوم فرعون بان لا يؤمنوا
حتى يروا العذاب الاليم وقد جاء في الحديث ان جبريل عليه السلام جعل الطين في فم فرعون عند غرقه فخانة ان يؤمن
اباح بعض الفقهاء ضرب الاسير الكافر عند ارادة قتله ليشغل بالضرب عند التكلم بالشهادة وتقديره هو تحديد كل مخلوق
اي تعيينه بحد الذي يوجد من حسن وقبحه ونفعه وضربه يصبان هذا المخلوق من الله تعالى او من غيره او يصبان من
هذا المخلوق مخلوقا آخر وما يجوز اي يشمل على هذا المخلوق من زمان ومكان وما يترتب عليه على المخلوق من ثواب او
عقاب وهذا اذا كان فعل العبد خاصة وما قبله بعم الاعمال وسائر المخلوقات والفائدة في تكرير هذه الالفاظ مع ان
بعضها يغني عن بعض هو التاكيد والمقصود تعميم ارادة الله وقدرته قيل لم يذكروا القدر والتقدير غيرها اجيب بالالاماحة
تدل على القدر لما مر من ان الكل اي كل فعل او كل شئ يخلق الله تعالى وقدرته وهو اى الخلق يستدعي القدر والارادة
لعدم الالكراه والاجبار دليل على اثبات القدر والارادة اي تنزيهه سبحانه عنهما فان قيل اذا كان الكل بتقديره وخلقته تعالى
فيكون الكافر مجبوا في كفره والفاسق في فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة لف ونشر قلنا انه تعالى اراد منهما الكفر والفسق
باختيارهما فلا جبريل هذه الالاماحة مثبتة للاختيار نافية للجبر كما انه تعالى علم منهما الكفر والفسق بالاختيار لم يلزم تكليف
المحال يريد ان علم الحق سبحانه قد سبق بكفر الكافر وفسق الفاسق باتفاق اهل السنة والمعتزلة ولا شك ان تغيير علمه محال و
تكليف العاجز بما لا يستطيع باتفاق الطرفين فكذلك الالاماحة لا توجب للجبر فليخص الجواب ان الالاماحة لو كانت موجبة
للجبر لكان العلم موجبا له التالي باطل فكذلك المقدم والمعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للشر والقبح واستدل بعضهم عليه بقوله
تعالى وما الله يريد ظلما للعباد والجواب ان المعنى ان لا يريد ان يظلم هو على عباده بل عقابه عدل حتى زعموا انه اراد من
الكافر والفاسق الايمان والطاعة لا كفره ومعصيته زعمائهم ان ارادة القبيح قبيحة كخلقهم واجباة ونحن نمنع ذلك اي
قبح الالاماحة والمخلوق بل القبيح كسب القبيح والاضاف به فعدمهم يكون اكثر ما يقع من افعال العباد على خلاف ارادة الله ثم
لان الكفر والفسق اكثر من الايمان والطاعة وجاء في الحديث واحد من مائة وهذا شنيع جدا لانه يلزم العجز الشديد تعالى
عنه حكى عن عمرو بن عبدي احد تلامذة المعتزلة واكارهم كان معاصرا للامام حسن البصري وراويا للحديث وقد اخذ
السلف عنه الحديث لانه كان صدق تافى الرأية انه قال ما الزمنى احد مثل ما الزمنى مجوسى الا لزام اسكات الخصم
وفي اصطلاح النظار اسكات بما يعترف به هو خاصة والمجوسى واحد المجوس وهم عبدة النار ما الا الى نافية والثانية مصدقة

ارموصولة على ان المعنى مثل الزام الزمنية مجوسى كان معنى فى السفينة قلت له لم لا تسلم فقال لان الله تعالى لم يريد اسلامى
 فاذا اراد اسلامى اسلمت قيل الظاهر ان المجوسى اراد الشريعة لانه قائل بارادة تعالى كما زعم البعض ويدل عليه قوله بالزمنى
 انتهى قلت وتحقيقه موقوف على البحث عن عقيدة المجوس والزام يستعمل بمعنى الاسكات المطلق كثيرا وقال بعض المحققين فى
 كلام المجوسى اشارة الى ان الاسلام شرنا على اصول المعتزلة وهو الزام آخر فقلت للمجوسى ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن
 الشياطين لا يتركونك قال فانا نكون مع الشريك الاغلب وهو الشيطان اى التوسل بالغالب اولى من التوسل بالمغلوب
 وانما كان اغلب لان ارادة تعالى على قواعدهم غالبية على ارادة الله تعالى عن ذلك وعيى ان عمر بن عبيد رجع عن مذهب بعد
 هذا الا لزام كما يدل عليه رواية هذه الحكاية وحكى ان القاضى عبد الجبار الهمدانى من عظماء المعتزلة وفقهائهم وهمدان بلدة
 دخل على الصاحب بن جباد كان وزير العصند الدلة احد ملوك الغظام من آل بوية عالما حكيما اديبا شاعرا فصيحيا يكتب
 بخط حسن وكان يجتمع اليه شعراء العرب ويمدحونه وياخذون منه الجوائز العظيمة منهم المتنبى المشهور وعندة الاستاذ ابو
الاسحق الاسفرائينى احد ائمة السنة فلما رأى الهمدانى الاستاذ قال سبحان من تنزهه تظهر عن الفحشاء وفيه تعريض بان
 اهل السنة يصفون الله سبحانه بالفحشاء حيث قالوا هو يريد الفحشاء ويخلقها ومن قال ان مرادة تنزهه عن ارادة الفحشاء
 وخلقها غفل عن تعريضه فقال الاستاذ على القولى اى بالسرعة سبحان من لا يجزى فى ملكه الا ما يشاء اراد ان جريان الامور
 فى ملكه على خلاف ارادته نقص وعيب يجب تنزيه الله سبحانه عنه ومقصودى الشارح من هاتين الحكايتين تاييد ما
 ذكرنا من وقوع الانفعال على خلاف ارادة الله تعالى شنيع جدا تعالى عن ذلك والعجب من المحشين ذكرها هنا خرافات وقال
 بعضهم للمقصود من الحكايتين الاولى ان المجوسى قائل بارادة تعالى لا المعتزلى فهو شر من المجوسى وقال بعضهم المقصود من
 الحكايتين اثبات تعميم الارادة والقدر عند اهل السنة دون المعتزلة والمعتزلة اعتقدوا ان الامر يستلزم الارادة والنهى
 يستلزم عدم الارادة فجعلوا ايمان الكافر ارادة الله ما هو به وكفرة غير مراد لانه منهى عنه ما احتجوا بان الامر يطلب الطلب
 اما عيز الارادة واما مشروط بها واياما كان فانفكاك الامر عن الارادة محال وكذلك الحال النهى وعدم الارادة ونحن نقول فى
 جوابهم اننا نعلم ان الشئ قد لا يكون مراد اديث مربية اى بامر الله سبحانه وقد يكون مراد او ينهى عنه اى ينهى الله سبحانه عنه
 لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى وقد يقال الحكمة فيه امتحان العباد واطهار استحقاقهم الثواب والعقاب وعندنا ان
 احالة المصالح على علمه اسمى وابعد عن القدر اولاه تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون عما يفعلون اقتباس من الآية
 واستدلال بها على قول الاشعرى انه لا يقبح من الله شئ الا يرى ان السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين عصيان عبده
 بامر ولا يريد عنه لان العاقل لا يريد النحل فنثبت انفكاك الامر عن الارادة ان قلت هذا فى الممكن فكيف يثبت به الحكم فى
 الواجب تعالى قلت هو تمثيل رفع استبعاد الانفكاك بين الامر ولا ارادة نفي كفاية ويمكن ان يقر ان ماهية الارادة والامر لا يتفاد
 فى الشاهد الغائب ولا يخفى ان فى كلام الشارح اختلافا من سوء الترتيب كان الاحسن ان يقول ونحن نعلم ان الشئ قد

لا يكون مراد البناء ونحن نأمر به قد يكون مراد البناء ونحن ننهى عنه لا ترى ان السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين عصيان عبده يامر به بشئ ولا يريد منه فانه تعالى يامر بما لا يريد وينهى عما يريد بالحكم ومصالحه يحيط بها علمه تعالى اولانه لا يسال عما يفعل و
لعل الخلل من الناسخين او من المعتزلة على هذا الدليل انه لو تم بحازان يطلب العاقل للخل لان الامر للطلب اجماعا فما هو
جوابكم فهو جوابنا واجيب عنه بان العاقل قد يطلب ما يكرهه ولكن لا يريد الا ما يختاره فالسيد يطلب المأمور به فيختار
عدم وقوع المطلوب فلا يلزم ان يكون السيد طالب للخل ولذا يلزم لو كان يختار وقوع المأمور به كذا افاده شارح الطوالع و
ذلك لان فعل العبد في بعض الآيات منسوب الى قدرة الله سبحانه ومشية نحو يضل من يشاء ويهدي من يشاء وفي
بعضها الى قدرة العبد مشية نحو اعلموا ما شئتم فاحتمل المشاعة بالاول وللمعتزلة بالثاني وحمل كل من الفريقين مستدللات
نصهم على المحاز فقال المشاعة نسبت الى العبد لانه الكاسب قال للمعتزلة نسبت الى الله تعالى لانه خالق القدرة والمشية في
العبد فهذا يحمل الكلام وان شئت بعض تفصيل فاسمع في بحثين البحث الاول في مقسكات المشاعة فيها ختم الله على
قلوبهم اجيب اوله بان الختم فعل الشيطان نسب الى من خلق الشيطان ثانيا بان الضلال رسم فيهم حتى صار جليبا كالوصف
لخلقهم وثالثا بان قلوبهم شبهت بقلوب البهائم الخالية عن العلوم ورابعا بان محاز عن ترك قسمهم وجبرهم على الايمان و
خامسا بان حكاية لقولهم قلوبنا في الكفة مملوءة عونا اليه تمكينا واستهزاء بهم وسادسا بان الختم يقع في الآخرة كحشرهم عيا وبكيا و
صا وسادسا بان الختم رسم قلوبهم بعلامات تعرفها الملائكة وتبغضهم بها ومنها من يشاء الله يضلله من يشاء يجعل على
صراط مستقيم اجيب بانه اراد مشيئة القسر والجبر هي غير واقعة لما فاتها التكليف ومنها قوله تعالى ما تشاؤون الا ان
يشاء الله اجيب بان المراد خلق اصل المشية في العبد منها قوله تعالى فعال لما يريد لان الله تعالى يريد الطاعات اتفاقا فهو
فاعلها وموجدها اجيب بان المعنى يفعل ما يريد فعلة ومنها نسبة الفعل الى الله سبحانه نحو انما اضحكوا بكى وقوله هو الذي
يسيركم في البر والبحر وقوله كتب في قلوبكم الايمان اجيب بانه محاز من نسبة الفعل الى السبب لان الاصل قدرة العبد و
مشيئة بخلق الله سبحانه البحث الثاني في مقسكات المعتزلة فيها قوله ما الله يريد ظلم العباد واجيب بانه لا يريد ان يظلمهم
ومنها قوله تعالى لمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر قوله تعالى اعلموا ما شئتم وقوله تعالى فمن شاء واتخذ الى به سبيلا اجيب بان
مشيئة العبد لها مدخل في الفعل ان كانت غير مؤثرة بالاستقلال ومنها نسبة الفعل الى العبد فانظر من قوله يؤمنون
بالغيث يقيمون الصلوة الى قوله يوسف في صدر الناس اجيب بانها المحلية اولان العبد كاسب الثاني احسن لان الاصل
محاز على الاول حقيقة على الثاني ومنها ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت وافعال العباد متفاوتة اجيب بان الآية في
خلق السموات ومنها ان الله لا يظلم شيئا وفي افعال العباد ما هو ظلم اجيب بان كون فعل العبد ظما انما هو من حيث
الكسب من حيث الخلق استقصاء هذه المباحث في كتابنا سدة المنتهى كلام الشارح يشير الى ان الاستدلال بهذه الآيات
غير تام من الطرفين وللعباد افعال اختيارية يشاءون عليها ان كانت طاعة ويعاقبون عليها ان كانت معصية وفي كلام

المعنى إشارة إلى دليل الاختيار هو أنه لو كان العبد مجبياً لم يستحق الثواب العقاب اعلم أن مسألة الجبر الاختيار من أصعب المسائل حتى نقل عن أئمتنا الأعظم أنه قال فتنى مسألة الاختيار كالسلف يسكتون عنها وينهون عن الخوض فيها بل جاء في الحديث ما يدل على النهي لكن المتأخرين اضطروا إلى البحث عنها من أجل الجبرية والقدرية والمذهب فيها ستة فاحدها المعتزلة وهو أن الفعل بقدره العبد حد هابل إيجاب اضطرا ثانياً للجبرية وهو أن الفعل بقدره الله وحد هابل ليس للعبد قدرة واختيار بل هو كالجناد مثلاً لا شعري هو أن الفعل بقدره الله وحد هابل لكن للعبد قدرة واختيار إذا صرّفها إلى الفعل خلق الله الفعل منه فالفعل مخلوق الله ومكسوب العبد رابعاً للفلاسفة وينسب إلى أمم الحرمين هو أن المؤثر قدرة العبد حد هابل إيجاب استحالة التخلّف قال بعض المحققين مذهب الحكماء أن قدرة العبد كالأسباب والآلات أما مفيد الوجود فليس له الحق سبحانه قلت وهذا قريب من مذهب الأشعري بل كان خامساً للاستاذ أبو إسحق الأصفهاني وهو أن المؤثر لجميع القدرتين لا على أن كل منهما مؤثر مستقل كما زعم فإنه محال بل على أن قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير فإذا انضمت إليها قدرة الحق سبحانه صارت مؤثرة سادساً للقاضي أبي بكر الباقلاني وهو أن المؤثر في أصل الفعل قدرة الله سبحانه وفي وصف قدرة العبد مثله بلطم اليتيم أيلاً أو ناديباً فاللطم صادر عن قدرة الحق سبحانه وكونه بناءً وطاعة بقدرة العبد لا كما زعمت الجبرية أنه لا فعل للعبد أصلاً وأحركاته بمنزلة حركات الجمل إذا حركها الإنسان مثلاً لا قدرة له عليها ولا قصد ولا اختيار متزادان وقال بعضهم المردة من حيث أنها توجه إلى المرد تسمى قصد ومن حيث أنها اتیان له يسمى اختياراً وهذا باطل لأن الفرق بالضرورة بين حركة البطش وهي الأخذ بقوة وحركة الارتعاش ونعلم أن الأول باختيار دون الثاني فلو لم يكن للعبد قدرة واختيار في البطش لم يكن فرقاً انزلت لعل الفرق بوجه آخر قلت الضرورة قاضية بأنه لا فرق إلا بالاختيار عدمه لأنه لو لم يكن للعبد فعل أصلاً لما صغر تكليفه قيل لأن تكليف الجمل باطل بالضرورة قلت فيه نظره على قاعدة الأشاعرة أنه لا يقهر من الله شيء وإن الحسن القبح غير عقليين فالأولى الاحتجاج بالسمع كقوله تعالى لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ولا ترتب عطف على التكليف استحقاق الثواب العقاب على أفعاله مع أن الشارع حكم بالترتيب في نصوص لا تخص كقوله تعالى من عمل صالحاً فلنفسه من أساء فعليها وكحديث من بنى لله مسجداً بنى الله له بيتاً في الجنة رواه البخاري ولا إسناد إلا فعال التي تقتضي سابقة القصد الاختياراً وإسناد الأفعال الاختيارية والسابقة مصدر بمعنى سبق اليه متعلق بالإسناد أي إلى العبد على سبيل الحقيقة بلا مجاز مثل صلى وصام وكتب يريد أن نجد أهل اللغة والعقلاء يسندون إلى العبد الأفعال التي لا بد فيها من الاختيار إسناداً حقيقياً فلو لم يكن للعبد فعل اختياري لم يصح ذلك انزلت ما الدليل على أن الإسناد حقيقي قلت من لوازم المجاز جواز النفي كقولك للشجاع ليس بأسد لا يجوز أن يقال لمن صلى لم يصل بخلاف مثل طال لندام واسود لونه من الأفعال الغير الاختيارية فإن إسنادها لا يقتضي إثبات الفعل للعبد سبب تعرض الشارح لهذا الكلام على ما اظن أن بعض العلماء احتج على إثبات الاختيار للعبد بأن الأفعال تسند إليه فأورد عليه أن الإسناد لا يوجب الاختيار كما في طال واسود فاصح الشر الاحتجاج بأننا نختبر بالأفعال الاختيارية لا بالاضطرارية

والنصوص لقطعية تنفرد ذلك أي الجبر وهذا استدلال بمعنى بعد الاستدلالات العقلية ويجوز أن يكون من تحت الاستدلالات الثلاثة السابقة والمعنى لو لم يكن للعبد فعل لم يصح التكليف لا الترتيب ولا الاستناد لكن النصوص تنقل للوازم نقول والنصوص على الأول منصوب عطفًا على ضمير التكلم في قوله لا تفرق وعلى الثاني من نوع على الاستدلال بقوله تعالى جزاء مفعول مطلق بما كانوا يعملون فالأية تدل على استناد العمل إليهم وترتيب الجزاء على علمهم وقوله تعالى فرشاً فيؤمن ومنشأه فليكن هذا يدل على أن الإيمان والكفر بمشيئة العباد وتصديقهم وعلمهم التكليف لأن فيه ترغيباً على الإيمان وتهديداً على الكفر إلى غير ذلك فان قيل معارضة من الجبرية بعد تميم علم الله تعالى وإرادته أي بعد ما ثبت أن كل ما صدق عن العبد فعلاً وتركاً فهو يعلم الله سبحانه وإرادته الجبرية لازم مبتدأ وخبر وما قبله ظرف للنسبة قطعاً عما إذا ان يتعلق بوجوب الفعل فيجب الفعل لأن تخلف العلم جهل وتخلف القدرة عجز وكلاهما محال أو بعد ما يمتنع أو روي عليه بأن العلم لا يزيل ليس بالارادة بل لعدم الارادة كما في الحديث ما شاء الله كان ما لم يشاء لم يكن واللام يكن عدم العالم ازيل كما أن اثر الارادة حادث فالصحيح أن يقع أن يتعلق بوجوب الفعل وجب الامتنع وقد يجاب بأن تقدم الارادة على المراد ذاتي لازماني ولكنه خلاف ما عليه المحققون المستدلون على حدوث العالم باختياراً نفعاً قد يجاب بأن معنى تعلق الارادة بالعدم ان يقتضي الارادة ارتباط العلم وذلك لأن كلاً من الوجوب والعدم مرتبط بالارادة لكن ارتباط الوجوب بوجوبها وارتباط العلم بالعدم بعد ما هو تكلف شديد الاختيار مع الوجوب الامتناع بل انما يكون مع إمكان الفعل والترك قلنا الله سبحانه يعلم ان العبد يفعل أو يتركه باختياره فلا إشكال لأن العلم والارادة حينئذ يؤكد ان الاختيار ومحققانه ارتقت هذا السؤال للجواب قد مر مع مقولتنا فتكرار عبث أجيب بوجه أحدها أن هذا السؤال مما يتبادر له الناس كثيراً ويخذل الفساق حجة وهذا مما يقتضي حسن النكاح ثانياً ان ما مر خاص بالكفر الفسق وهذا عام لكل فعل ثالثاً ان ما مر مجمل هذا مفصل بما بعده من السؤال للجواب رابعاً ان ما مر خاص بالأفعال الموحدة وهذا عام في كل ما يتمكن العبد منه فعلاً وتركاً وروى عليه ان الكفر الفسق عدم ميان يجاب بأنه مبني على العرف فان قيل فيكون فعل الاختيار واجباً وممتنعاً وهذا أي الوجوب الامتناع ينافي الاختيار حاصل السؤال ان هذا الجواب جمع بين الفئتين قلنا الثاني ممنوع لأن الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف وروى عليه ان هذا الاختيار مخلوق الله سبحانه وليس من فعل العبد لأنه لا يوجد شيئاً للجبر كذا أجيب باننا سلمنا ان العبد مجبور في (وهكذا في الأصل ان الجواب غير تام)

واجاب بعض الكبراء بان تعلق العلم والارادة بالفعل لا يجعل واجباً لأن العلم تابع للعلوم وهذه مسألة لطيفة وادل من افاده الشرح الأكبر استفادها عز الله سبحانه في الرؤيا وقال لعل يكن في

عنه وفي حاشية السيالكوتي على الخيال أن العبد مجبور في الاختيار لكنه غير مجبور في الأفعال الصادقة عنه بتوسط الاختيار كما أنه تعالى موجب بالنسبة إلى الارادة وغيرها من الصفات وان كان مختاراً بالنسبة إلى الأفعال الصادقة بتوسطها انتهى ملخصاً.

الفتوحات الألهية المسئلة كانت كافية ومعناه ان العلوم اصل والعلم ظل وحكاية عنه لان العلم ادراك الشئ كما هو فالمعتبر هو مطابقة العلم للمعلوم لا العكس كما ان المعبر في صورة الفرس على الجدار انما هو مطابقة الصورة للفرس فالعلم انكشاف الشئ بصفة الوجوب ان كان واجبا في ذاته وبصفة الامكان ان كان ممكنا في ذاته اما الإرادة فهي تابعة للعلم كما ان العلم لا يجعل الممكن اجبا فكذا الإرادة وايضا منقوض بانفعال الباري تعالى عطف على ممنوع وقيل معطوف بحسب المعنى على قوله لان الوجوب الحاصل انه لو تقرر دليلكم لزم ان يكون الواجب تعالى محبوسا في افعال اذ قد تعلق علم ارادته في الازل بصدورها عنه ولو كان تعلقها بصدور الفعل سالبا للاختيار لزم المعبر في الواجب هو باطل اجماعا من الطرفين ذكر بعض المحققين ان النقص بالإرادة لا يتم الا اذا كان تعلقها ازلية واما اذا كانت حادثه كما ذهب اليه قوم فلا اذ لا يكون للإرادة شئ تعلق سابقا على إيجاد الشئ حتى يجب به اوجده عليه ان لا يبان يلزم الوجوب عند التعلق بالحادث ايضا اذ تخلف مرادة تعالى محال سواء قدم التعلق او حدث ونية نظرا في المنافي للاختيار هو الوجوب قبل الفعل فانه للنافي للتمكن من الفعل والترك اما الوجوب مع الفعل فلا ينافيه لان كل ممكن فممكن يجب لم يوجد هذا الوجوب لا ينافي امكانه قبل وثانيا بان التعلق بالحادث ان لم يكن منافيا للاختيار الواجب سبحانه فليس منافيا للاختيار العبد ايضا والفرق تحكم ونية نظرا لان التعلق باختيار الحق سبحانه لا باختيار العبد فالفرق ظهري وهذا يصلح جوابا عن النقص بالإرادة ولو كان التعلق قديما فان قيل سأل اشد من الجبرية علينا ومخلصه انكم جزمتم كون الحق سبحانه خالقا مستقلا بفعل العبد فيجب عليكم الاعتراف بالجبر لا معنى لكون العبد فاعلا بلا اختيار لا كونه موجدا لا فعلا بالقصد والإرادة واما ما ذكرتم من اثبات الاختيار للعبد مع ان موجدا لا فعلا هو الحق سبحانه فغير معقول كالمجموع بين النقيضين وقد سبق ان الله تعالى مستقل بخلق الافعال وإيجادها من غير شركة للعبد ومعلوم ان المقدور الواحد لا يدخل تحت قديتين مستقلتين وذلك بوجهين احدهما انه يلزم ان يكون المعلول محتاجا الى كل واحد ومستغنيا عن كل واحد ثانيا ان لو كان منهما اثر فكل منهما جزء العلة وان كان الاثر احدهما في العلة فقط وكذلك لا يدخل تحت مستقلة وغير مستقلة كما يقول الاشعري واللام يمكن المستقلة مستقلة وكان على الشارح ان يتعرض له وقد يجاب بانه في حكم الدخول تحت مستقلتين هما المستقلة ومجموع المستقلة وغيرها ونية تكلف وهذا السؤال لا يتوجه على من يجعل المؤثر مجموع القديتين كما استاذ فيلزم احدا لا مريين اما عدم كون العبد فاعلا بلا اختيار لا والله خالق افعاله او عدم كونه الله تعالى خالقا لا فعلا لالعباد لان العبد مختار والثاني باطل انما خصه بالبطلان مع ان الجبر باطل ايضا لكون السؤال من جانب الجبرية وكون افعال العباد بخلق الله سبحانه مجمعا بين الفريقين اذ لا الاعتقاد بكون الحق سبحانه خالقا لهم واشرف من الاعتقاد باختيار العبد قلنا كلاهما لا نزاع ولا خلاف في قوة هذا الكلام اي السؤال متانت اي استحكاما الآلة لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله سبحانه كقوله تعالى خالق كل شئ وبالضرورة عطف على البرهان ان لقدرة العبد ارادته مدخل في بعض الافعال كحركة البطش ودون البعض كحركة الامر فقاش اجتماعا من الاختيار جزاء لما الى التفصي اي الخلاص من هذا المضيق وهو اجتماع النقيضين الى القول بان الله تعالى خالق والعبد كاسب وتحقيقه ان حروف العبد قد تارة وارادته الى الفعل كسب وهذا بان

يتعلق ارادة العبد بالفعل فيخلق الله تعالى فيه قدة متعلقة بالفعل ولو قدم الله ارادة لكان احسن وايجاد الله تعالى الفعل عقب ذلك اي بعد صرف القدة وهذا تاخره الى لان القدة مع الفعل عندنا خلق ومخلصه ان العادة الالهية جارية بانه اذا تعلق ارادة العبد بالفعل خلق الله سبحانه فيه قدة مصرفة الى الفعل ثم خلق فيه الفعل واودع عليه او لا ان تعلق الارادة بالحد المقدرين لا بد ان يكون لموجر يجر احدهما فهذا المرجح ان كان من الله لزم الجبر او من العبد لزم استقلاله في خلق بعض افعاله و اجيب بان الارادة صفة من شأنها ترجيح احد المقدرين بلا مرجح كما سبق في بحث ارادة الحق سبحانه ثانيا ان الارادة صفة حادثة فحدتها ان كان بارادة العبد لزم التسلسل او بارادة الله لزم الجبر اجيب باختيار الثاني وان كون العبد محبوبا الى نفسه تلك الصفة لا يستلزم الجبر في افعال كمال القدة والارادة القديمتين لا اختيار للصانع تعالى في وجبها مع ان افعاله صادرة عنه بلا اختيار وثالث ان تعلق الارادة امر ممكن والممكنات مستندة الى الواجب تعالى فيلزم الجبر اجيب بان تعلقها معنى اضافي فهو امر اعتباري عند جمهور المشافهة وحال عند بعضهم اي لا موجب ولا معدوم والحاجة الى الموجد انما هي للموجبات هذا ما قرره القوم في استحقاق العبد الثواب العقاب بكسبه في مواضع نظرنا احسن السكوت فقد جاء في الحديث الذي عن البحث في القدر وصرح غير واحد من الاكابر بان حقيقة هذه السلسلة مما استأثره الله سبحانه بعمليته في كلام الشارح ايماء الى ذلك والمقدر الواحد اي فعل العبد داخل تحت قديتين قدة الحق سبحانه وقدة للعبد لكن بجهتين مختلفتين فلا يرد بان صدر المقدر الواحد عن قدرتين محال فالفعل مقدر ورايه تعالى بجهة الابداد ومقدر العبد بجهة الكسب ولا استحالة في ذلك لان القدة الكاسبة غير مؤثرة نعم يستحيل دخول مقدر تحت قديتين مؤثرتين او كاسبتين وهذا القدر من المعنى ضروري اي يقيني ثابت بالجمع بين الأدلة وان لم نقد على ازيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصلة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وليجانه مع ما للعبد فيه من القدة والاختيار وذكر بعض المحققين من الصوفية ان تحقيق ذلك ينكشف يوم القيمة كما ان رؤية الحق سبحانه تقع في الآخرة مع مجز الابدان عنها في الدنيا ولهم في الفرق بينهما عبارات فيه ايماء الى ان هذه الفرق غير ثابتة بالافصاح عن التحقيق مثل الكسب وقوم باله من الاعضاء وغيرها كالسيف والقلم والخلق لا باله وايه الكسب اي الفعل المكسب مقدر وقوم في محل قدة اي قدة الكاسب والخلق لا في محل قدة اي الفعل المخلوق مقدر ولا يقع في محل قدة الخالق قال في التلويح مثلا حركة زيد وقعت بخلق الله تعالى في غير من قامت به القدة وهو زيد وقعت بكسبه في المحل الذي قامت به قدة زيد هو نفس زيد ايضا الكسب لا يصح انفراد القاديب لان قدة العبد غير مؤثرة فلا يصح عنه الفعل لا بقدة الله سبحانه والخلق يصح فانه سبحانه يخلق ما شاء بلا حاجة الى كسب العبد فان قيل اذ جعلتم فعل العبد مقدر للعبد الخالق معانقد اثبتتم ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشراكة اي جعل العبد شريك الحق سبحانه قلنا الشراكة ان يجتمع اثنان على شئ وينفرد كل منهما بما هو له من الاخرى يكون لكل منهما حصه لا يشاكر فيها اخر سواء كانت الحصه مقسومة او غير مقسومة كشراكة القرية والمحلة هي بعض القرية محتوي على عديسيوت وكما اذا جعل العبد خالقا لفعاله الصانع خالقا لساكنه الاعراض والاجسام كما هو من هب المعتزلة بخلاف فان اذا

اضيف امر الى شيئين بجهتين مختلفتين بانه ليس تشريكا كالارض تكون ملكا لله تعالى بجهة الخلق والعباد بجهة التصرف كفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق ولا العبد بجهة الكسب فالحاصل ان المعتزلة يلزمهم الشركة كشركاء القرية وهي مخطوطة واما نحن نيار من الاضافه كما في ملك الارض وهي غير مخطوطة فان قيل اذا كان العبد كاسبا والله سبحانه خالقا فكيف كان كسب القبيح تبجها موحيا لا استحقاق الذم والعقاب بخلاف خلقه مع ان الكسب اضعف من الخلق بل لو لا الخلق لم يقع الكسب قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة حميدة اي حسنة وان لم نطلع عليها فنجزمنا اي علمنا علمنا جازما بان ما نستقي من الافعال كالقتل بلاحق قد للتحقيق يكون له اي الخالق سبحانه فيها اي في تلك الافعال حكم بكسر نفتح جمع حكمه ومصالح جمع مصلحته كما في خلق الاجسام الخبيثة الضارة المولدة كالقارح الاناعي والسموم فقد يكون فيها منافع عظيمة وحسابك از رماذ العقرب يفتت حصي الكلبة والشاردة وان لم الانعي اعظم اجزاء الفاسد المحرب لاكثر الامراض وان السموم المعدنية النباتية كالشوك والبيش تقطع الامراض الصعبة المعجزة للاطباء كالحب الا فرنجي والجزام على ما فصل في كتب الطب هذه منافع عامة ومن اعظم منافعها ان من مات بها فهو شهيد سئل بعض الاكابر ما الفائدة في خلق هذا الكافر قال نائذا ان لا توجد ان في الانبياء قاتل غازي ومقتول شهيد ولا يخفى ان كلام الشارح ههنا يوافق مذهب معتزلة بغداد من جوب عاية الاصلح بمعنى ما هو الا فرق بالحكمة اما الاشعري فلا يقول بذلك بل يعتقد ان افعال الله سبحانه حسنة بذاتها وانه ليس حسنها بالنظر الى المصالح المترتبة عليها وانه لا يقيم من شيء وعندي انه لا لوم على الشارح في ذلك فانه مذهب المشايخ الماتريدية وهم يسمون هذا الوجوب وجوبا من الله سبحانه لا وجوبا عليه الشارح قد افهم في مواضع من الشرح وذكر بعض المحشين ان قوله ما نستقي من الانفال قول بالقبح العقلي كالمعتزلة وعندي انه يحتمل ارادة القبح الشرعي اي ما نستقي على قواعد الشرع ولو سلم فلا بأس لان الماتريدية يعترفون بان العقل قد يدرك حسن الفعل تبجها بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل البقيع لعدم كونه حكما ففعلنا كسب القبيح مع ورود النفي تبجها سفيها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب والحسن منها اي من افعال العباد وهو ما يكون متعلقا بالمدح في العاجل اي الدنيا والثواب في الاجل بالمدى ما بعد الموت كذا فسر القوم والاحسن ان يفسر بما لا يركز متعلقا للذم والعقاب ليشتمل المباح والاصحاب التعريف الاول ان يقولوا المباح واسطة بين الحسن والقبح برضا الله تعالى اي بارادته من غير اعتراض اي مواخذه عليه والقبيح برضا الله تعالى وهو ما يكون متعلقا للذم في العاجل والعقاب في الاجل ليس برضا الله تعالى لما عليه من الاعتراض قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر يعني المصنف ان الارادة والمشيئة والتقدير متعلق بالكل من الحسن والقبح والرضا والمحبة والامر لا يتعلق الا بالحسن دون القبح بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في الاستطاعة هي قدرة خلق الله سبحانه في العبد مؤثرة عند المعتزلة وغير مؤثرة عند الاشعرية قال المصنف والاستطاعة مع الفعل اي لا يكون للعبد قدرة على الفعل قبل الفعل بل اذا اراد الفعل خلق الله سبحانه فيه القدرة خلافا للمعتزلة فانهم قالوا القدرة موجبة في العبد قبل الفعل ومعها الفعل وهذا قول اكثرهم وطابق بعضهم الشيخ كالجواز محمد بن عيسى ابن راوندى ذهبى حقيقة القدرة اي ذاتها وعينها

وانما زاد لفظ الحقيقة دفعا لما يتوهم الاستطاعة في هذا المبحث عبارة عن سلامة الالات وذلك لانها بهذا المعنى سابقة على الفعل اجماعا
 ويجوز ان يكون حقيقة منصوبا على انه حال او مفعول مطلق والقعدة من نوعا على انه خبر فالمعنى ان الاستطاعة تطلق على القعدة حقيقة و
 على السلامة بحجاز التي يكون بها الفعل هذا اي قوله بها الفعل اشارة الى ما ذكره صاحب البصرة من انها عرض بخلق الله تعالى
 في الحيوان بفعل به الالات الاختيارية وهي علت للفعل انتهى كلام صاحب البصرة ومحل الاشارة هي الباء لكن لا يخفى ان الباء
 ليست نصا في العلية فيجوز حملها في كلام المعنى على المصاحبة بمعنى مع فيكون القعدة شرط على فان للجهل والجهل على انها شرط لاداء
 الفعل لا علة والفرق بين العلة والشرط ان علة الشيء ما يؤثر في وجوده ولا يكون جزءا منه شرط الشيء لا يؤثر في وجوده بل يتوقف عليه
 وجوده ولا يكون جزءا منه ان قلت ما سبب اختلافهم في كونها علة او شرط قلت من ذهب مذهب الاستاذ وهو ان فعل العبد
 بجميع القدرات سماها علة وجزء العلة يسمى علة ومن اختار قول الاشعري وهوان القعدة المخلوقة غير مؤثرة سماها شرطاً وتدينها
 استدلال من جعلها شرطاً بان العلة توجب المعلول والوجوب ينافي الاختيار من جعلها علة قال الاختيار انما هو قبل تعلق القعدة
 واذا تعلق وجب الفعل لكن هذا الوجوب لا ينافي الاختيار فهنا بحثان الاول علة والشرط اما حقيقان يستحيل وجود الشيء
 بدونهما كالقعدة والارادة القديمتين فالقعدة علة المكونات والارادة شرطها واما عاديان جرى العادة الاهلية بتوقف الشيء عليها مع
 انه تعالى قادر على ايجادها بدونها كالتاثير ليس الخشبة للاحراق وولادة الاشياء يكون القعدة علة او شرطاً هو العادي وهكذا الحكم في
 كل ما يسمى علة او شرطاً من المصنوعات راد عليه بانه لا يبقى على مذهب الاشعري فرق بين العلة والشرط العاديين بل لكل شرط
 اذا ما أثر في الحقيقة عندك الحق سبحانه اجيب (هكذا في الاصل من غير جواب)

وقال بشر بن معتمر المعتزلي هي عبارة عن سلامة الاعضاء عن الافات فتكون اراءه ميان ادعى انها صفة وجودية فعليه البيان و
 اختار الامام الرازي في المحصل مذهباً زعم بعض المعتزلة انها عبارة عن بعض القادر والقعدة على البطش هي اليد السليمة وعلى
 المشي هي الرجل السليمة وقال بعضهم بعض المقدري الماداة بالفعلة وكلا القولين ظاهر الفساد سيما الاخير وبالحجة اي سواء كانت
 شوطاً او علة هو صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل اي قصد الحيوان اكتسابه بعد سلامة الاسباب الالات من الاعضاء
 وما يحتاج اليه من القلم للكتابة والمخت للنجار وقوله بعد ظرف للقصد فيه اشارة الى حر من زعم ان هذه الاستطاعة هي السلامة
 فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير وان قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة فعل الشر فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير
 فيستحق الذم والعقاب اراد فاعمال المعتزلة وهوانه لو لم يكن قبل الطاعة قدرة عليها لم يستحق تارك الواجب ذم وعقاباً بل كان
 معذوراً ولهذا اي لان تارك قصد الخير مضيع لقدرة عليه ذم الكافر من بانهم لا يستطيعون السمع اي لا يقصدون سماع الحق على وجه
 القبول فلا يخلق فيهم الاستطاعة على سماع ولو قصدوا الخلق فيهم فهم المضيعون لها ولو لم يفسر الآية بهذا لم يصح المعنى اما الاطلاق
 عدم استطاعة المكلف عند الله فانك اذا قلت لا هم اسمع فقول انه لا يستطيع السمع كان ذلك بيانا للعدة واما ثانياً فلازال العدم
 ازلي خارج عن طاقتهم ثم اراد الشارح الاستدلال على ان الاستطاعة مع الفعل يقال واذا كانت الاستطاعة عرضاً وجب ان تكون

مقارنة للفعل بالزمان وإنما قال بالزمان لأنها سابقة بالذات عند الاشتاعة أي لا سابقة عليه بالزمان كما زعم المعتزلة و
 ألاى وان كانت سابقة لزوم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه وهو م لا القدرة اما على أو شرط ولا يوجد معلول
 مشروط بدان العلة والشرط وزعم بعض المحققين انه دليل الزام لان وقوع الفعل بلا قدرة العبد محال عند المعتزلة لا عند
 الاشتاعة اذ لا تأثير عندهم لقدرة العبد اصلا فوجوه ما وعد بها سواء وفيه نظر لان حاصل الدليل ان القدرة مع الفعل عادة
 ولا لزوم وقوعه بلا قدرة وهو م عادة وهذا كاف ولا حاجة الى جعل الامتناع عقليا حتى يجعل الدليل الزاميا لما مر من امتناع
 بقاء الاعراض فلو كانت سابقة لعدمت وقت الفعل فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع في امكان تجدد
 الامثال عقيب الزوال فيمكن ان تكون القدرة السابقة تنعدم وتجدد مثلها في كل ان كما هو مذهب الاشعري في سائر
 الاعراض فن ان يلزم وقوع الفعل بدان القدرة قلنا انما ندعى لزوم ذلك اى وقوع الفعل بلا قدرة اذا كانت القدرة
 التى بها الفعل هى القدرة السابقة ولا شك في اللزوم لان القدرة السابقة قد انعدمت واما اذا جعلوها اى القدرة
 التى بها الفعل المثل المتجدد المقارن للفعل فقد اعترفتم بان القدرة التى بها الفعل لا تكون الا مقارنة فثبت ان القدرة مع
 الفعل اما الامثال السابقة فوجوه ما وعد بها سواء بالنسبة الى الفعل ثم ان ادعيتم انك لا بد لها اى القدرة التى بها الفعل
 من تجدد امثال سابقة حتى لا يمكن الفعل باول ما يحدث من القدرة فعليك البيان اى الدليل على انه لا بد من سبق
 الامثال واورد عليه ان الدليل لزوم تكليف العاجز على تقدير عدم سبق الامثال لان التكليف قبل لفعل اجيب بانه قبل
 الفعل مكلف باتيان الفعل في المال لا في الحال فاما يقال في جواب السؤال المذكور والقائل صاحب الكفاية لو فرضنا
 بقاء القدرة السابقة الى ان الفعل اما بتجدد الامثال على تقدير عدم بقاء الاعراض واما باستقامة بقاء الاعراض كما هو
 مذهب غير الاشاعرة فان قالوا اى المعتزلة جزاء لو بجواز وجود الفعل بها في الحالة الاولى وهو زمان حدث اول الامثال
 على تقرير التجدد واول زمان حدث القدرة المستمرة على تقدير بقاء الاعراض فقد تركوا من ههنا حيث جاز ومقارنة الفعل
 القدرة وان قالوا بامتناعه اى بامتناع وجود الفعل في الحالة الاولى مع جواز في الحالة الثانية لزوم التحكم اى التكليف في اثبات
 الحكم بلا دليل والترجيح بلا مرجح لان القدرة لا يحالها خبران لم يتغير جزء ثان او تفسير ولم يحدث فيها معنى اى وصفه بوجوب
 الترجيح لاستحالة ذلك اى قيام المعاني على الاعراض لما تقر عند الاشاعرة ان العرض لا يقوم بعرض فلم يكسر الالزام صار الفعل
 بها في الحالة الثانية واجبا وفي الحالة الاولى ممتنعا وفيه نظر جواب لقوله اما ما يقال وجه النظر انه يمكن للمعتزلة تصحيح كل من
 شقي الترديد فذكر تصحيح الشق الاول بقوله لان القائمين بكونه لا استطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية
 بحيث لا يكون القدرة مع الفعل اصلا بل يقولون بان القدرة تكون سابقة ومقارنة ولا يقولون بان كل فعل يجب ان يكون
 بقدرة سابقة عليه بالزمان البته حتى غاية لقوله يجب يمتنع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرأ
 قيد بانه اذا كانت بعض الشرائط امتنع حدث الفعل اجماعا ثم ذكر تصحيح الشق الثانى ومنع الترجيح بلا مرجح بقوله ولانه

يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لا انتفاء شرطه او وجود مانع ويجب في الحالة الثانية لا تمام الشرائط فلا يلزم ترجيح بلا مرجح مع القدرة التي هي صفة القادر في الحالين على السواء فلا يلزم قيام العرض لان الشرط والمانع ليسا من اوصاف القدرة ومن ههنا اي من اجل ان الفعل يجب عند تمام الشرائط ويمتنع عند انتفاؤها ذهب بعضهم وهو كلام فخر الدين الرازي وهو محتال في التهذيب الى انه ان اريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فالحق انها مع الفعل ولا تقبله في شرح المواقف قال الامام القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة الحيوانية وهي القوة المدركة في الفضلات الحركات للاعضاء وهي قبل الفعل وقد تطلق على القوة المستجمعة لشرائط التأثير وهي مع الفعل لان وجود المقدور لا يتخلف عن المثر التام وعلل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير والمعتزلة ارادوا مجرد القوة العقلية فهذا وجه الجمع بين المذهبين انتهى كلامه ملخصا ومفصلا وهذا التحقيق في غاية الجحوة وقد يرد عليه ان الاشعري لا يقول بتأثير القدرة للحادثة واجيب بان معنى التأثير هو السبب العادي واما امتناع بقاء الاعراض في دفع ما يرد على قوله ولا تقبله فمبنى على مقدمات صعبة البيان اي يصعب اثباتها وتقرير الدليل ان العرض لو بقي لقيام البقاء به البقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض وهو محال وهي ثلاثة احدهما ان بقاء الشيء امر محقق اي موجود زائد عليه اي بقاء الشيء عرض قائم به وهذا م لا يبقاء الشيء عبارة عن وجوده بالنسبة الى الزمان الثاني وليس امر زائد على وجوده والثانية انه يمتنع قيام العرض بالعرض وهذا ممنوع ايضا لان القيام ليس هو التميز حتى يقر العرض لا يتميز به غير كبل القيام هو الاختصاص الناعت والثالثة انه يمتنع قيامها اي قيام العرض بقاء مع بالحل وهذا م ايم لا نأقول السواد وبقائه كلاهما قائمان بالجسم وليس البقاء قائما بالسواد حتى يلزم قيام العرض بالعرض واعلم ان للشيخ واصحابه دليلا اخر على ان القدرة مع الفعل قبل الفعل محال والا يمكن وجود الفعل قبل الفعل وهذا باطل بالضرورة ولا شك ان المحال لا فائدة عليه ولما استدلال القائلون بكوز الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف بالايمان ونازل الصلوة مكلف بما بعد دخول الوقت قبل اداء الصلوة فلو لم يكن الاستطاعة متحققه في اي قبل الايمان والصلوة لزم تكليف العاجز وهو باطل لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها اشار الى الجواب بقوله وَيَقَعُ هَذَا الْاِسْمُ يعني لفظ الاستطاعة على سلامة الاسباب الالات والجوارح وملخص الجواب ان الاستطاعة تطلق على معينين احدهما القدرة وهو مقارنة للفعل ثانيها سلامة الاسباب هي قبل الفعل والتكليف انعم على المعنى الثاني كما في قوله تعالى ولقد على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فان قيل لا نعم وقرع هذا الاسم على السلامة اذا الاستطاعة صفة المكلف ولذا يقال مكلف مستطيع وسلامة الاسباب الالات ليست صفة له اي المكلف بل السلامة صفة الاسباب الالات فكيف يصح تفسيرها اي الاستطاعة بها بالسلامة قلنا المراد بها سلامة الاسباب الالات سلامة الاسباب الالات له وهذا الاضافة تصير السلامة وصفا للمكلف والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يقال مستطيع يتصف بذلك اي بسلامة الاسباب الالات له حيث يقع هو ذو سلامة الاسباب الا انه لتركيب لا يشتق منه اسم فاعمل عمل عليه بخلاف الاستطاعة وصحة التكليف تعهد اي توقف على هذه الاستطاعة

هذا من تنتم الجواب التي هي سلامة الأسباب والآلات والاستطاعة بالمعنى الأول أي القدرة التي بها الفعل وخلصة الجواب ما افادها بقوله فان اريد بالعجز في قولهم لو لم يكن الاستطاعة قبل الفعل لزوم تكليف العاجز عدم الاستطاعة بالمعنى الأول فلا نسلم استحالة تكليف العاجز بهذا المعنى بل المحال تكليف العاجز بالمعنى الثاني وان اريد عدم الاستطاعة بالمعنى الثاني فلا نسلم لزومه أي لزوم تكليف العاجز ليجوز ان يحصل قبل الفعل سلامة الأسباب والآلات وان لم يحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل اعترض عليه بان الفعل بدون حصولها محال فيلزم التكليف بالمحال وعوض بان الفعل معها واجب لا متناع تخلف المعلول عن العلة التامة والواجب غير مقدّر لعدم التمكن من تركه فيلزم التكليف لغير المقدّر ايضا قال الشارح في التلويح والتحقيق في الجواب انه قبل مباشرة الفعل مكلف بايقاع الفعل في الزمان المستقبلي امتناع الفعل في هذه الحالة لعدم العلة التامة لا ينافي كونه مقدّر بمعنى صحة تعلق تدبيرة وإرادته وانما الممتنع تكليفه لا يطاق بمعنى كون الفعل مما لا يصح تعلق تدبيرة العبد به انتهى ملخصا واجاب بعضهم بوجه آخر وهو ان تكليف الكافر في الحال انما هو بايقاع الايمان في المال ودفعه بانه يلزم ان لا يكون عاصيا بالكفر اما قبل الايمان فليعدم التكليف اما بعده فلا مطلق واجاب بعضهم بوجه آخر وهو انه يكفي في التكليف كون الفعل مما يتعلق به القدرة في الجملة كما يماز الكافر لا يخلق الجسم والصعود الى السماء وقد يجاب عنه من قولهم لو كان الاستطاعة مع الفعل لا قبله لزوم تكليف العاجز بان القدرة صالحة للضدين أي القدرة الواحدة يجب صرفها الى الكفر والايمان وايضا الى الطاعة والمعصية عند أبي حنيفة الامام الاعظم حتى قال ان القدرة للمصرف فتا الى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان ولا اختلاف الا في التعلق وهو لا يجب الاختلاف في نفس القدرة ومثله بوضع الجبهة على الارض فانه حقيقة واحدة فاذا صرف الى الله سبحانه كان طاعة واذا صرف الى الصنم كان معصية فالكافر حال كفره قادر على الايمان المكلف به الا انه صرف قدرته الى الكفر وضعه باختياره صرفها الى الايمان المكلف به فاستحق الذم والعقاب فحاصل الجواب ان الكافر حال كفره ليس بعاجز عن الايمان لان القدرة التي صرفها الى الكفر صالحة لان يصرفها الى الايمان ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل فهذا الجواب ان كان دافعا لدليل الخصم لكنه تسليم لمدمر لان القدرة على الايمان في حال الكفر تكون قبل الايمان لا محالة فوجد الاستطاعة قبل الفعل فان اجيب عن لزوم التسليم بان المراد أي مراد المجيب ان القدرة وان صحت للضدين لكنها من حيث التعلق باحدهما لا تكون الا مع حتى ان ما أي القدرة التي يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها للترك هي القدرة المتعلقة بهما وانفس القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين أي حاصل جواب بعض الخفية عن استدلال المعتزلة ان القدرة المطلقة متقدمة والمخصصة بفعل او ترك مقارنة فمناط التكليف هي الاولى فلا يلزم تكليف العاجز و مرادنا من قولنا الاستطاعة مع الفعل هي الثانية لا المطلقة فلا يلزم تسليم كلام الخصم قلنا هذا أي كون القدرة من حيث تعلقها بالفعل لا تكون الا مع من حيث تعلقها بالترك لا تكون الا مع مما لا يتصل فيه نزاع من الخصم لان القدرة من حيث هي مقارنة لا تكون الا مقارنة بل هو لغو من الكلام بمنزلة قولك المقارن مقارن داود على قولنا ما نفس القدرة او لا بانه يخالف ما عليه الاشاعرة من انه لا تدبيرة قبل الفعل

أصلًا وثانيًا بأنه ليس في العبد قدتان مطلقة ومتعلقة واستدل المعتزلة على أن الاستطاعة قبل الفعل بوجوه أخرى أحدها أن القدرة
 وكونها مع الفعل متناهيان لأن القدرة يلزمها أن يحتاج إليها الفعل في خروجه عن العدم وكونها مع الفعل يلزمه أن يستغنى الفعل
 عنها لأنصار موجهي أفلاحتاج إلى ما يخرج عن العدم للزوم إيجاد الموجد واجيب بأن الحال إيجاد الموجد بإيجاد سابق لا بهذا
 الإيجاد ثانيًا لو لم تكن القدرة إلا مع الفعل لزم ما قدمه العالم أوحث القدرة الإلهية اجيب بأن الكلام في القدرة للحادثة أما
 القدرة الإلهية فتقدمته وتعلقها بالحادثة وهي مخالفة لما هيته القدرة للحادثة وقد يجاب بأن الفعل في الأزل لا يمكن فلا يتعلق به
 القدرة وأورد عليه أنه تسليم لتقدم القدرة وإيضاح لا يستحيل إيجاد زيد قبل وجوه زمان متناهية نريد الاعتراض ثالثًا لو جاز تعلق القدرة
 بالفعل حال وجوه يجوز حال بقائه وهو محال اجيب بعدم الاستحالة بل يبقى الفعل ببقائه وعلم أن في القدرة إيجادًا مشقة
 نريد أن نذكرها بمجملته الأول اختلاف المتكلمون في حقيقة القدرة فالشاعرة على أنها صفة وجوبية يحصل معها الفعل بدل
 عن الترك والتترك بدلًا عن الفعل وقال بشر بن معتمر المعتزلي هي سلامة الأعضاء عن الآفات فهي أمر عديم فمن ادعى أنه صفة
 وجوبية فعليه البيان واختار الأمام في المحصل مذهب زعم بعض المعتزلة أنها عبارة عن بعض القادر فالقدرة على لبس هي
 اليد السليمة وعلى المشي هي الرجل السليمة وقال بعضهم بعض المقدار أي المادة المنفصلة وكلا القولين ظاهر الفساد سيما الأخير
 الثاني المنوع عن الفعل كالمقيد هل هو قادر عليه فالشاعرة لا إذا القدرة مع الفعل والمعتزلة نعم الضرورة الفارقة بين
 الزمن والمقيد من حصول الفعل عند ارتفاع المقيد قلنا فكذا لك الزمن عند ارتفاع الزمانية الثالث هل يخلو القادر
 عن جميع مقيداته فالشاعرة لا إذا القدرة مع الفعل وأبوهاشم المعتزلي نعم وقال الجبائي يجوز عندنا ما نعوذ به من ما نعوذ به
 للخلع عن المقيد والمولد ون الباشر الرابع هل يتعلق القدرة بالحادثة بما في غير محلها فالشاعرة لا والمعتزلة نعم بالأمثلة كالقطع
 بالسيف الخامس الشاعرة على أن العجز ضد القدرة فهو عرض موجب مستدلين بالفرق الضروري بين الزمن والمقيد
 ففي الزمن معنى موجب ليس في المقيد المقيد خال عن الضدين كالهواء عن السرا والبيض وقال أبوهاشم عدم الملكة
 وأما التفرقة فعدم القدرة في الزمن وجوبها في المقيد السادس قال الأشعري العجز كالقدرة إنما يتعلق بالموجود ولا يسبق
 المعجز عنه خلافًا للمعتزلة فعلى الأول يكون كالزمن عاجزًا عن القعود الموجود لا ضرورة إليه لا عن القيام المعدوم لأن التعلق
 بالمعدوم خيال يحض لا يعيابه السابع هل لنزوم ضد القدرة فالمعتزلة وبعض الشاعرة لا إذا الأفعال المتقدمة قد تصدر
 عن التائم ولكن لا علم لها لمصادرة النوم العلم وقال الأستاذ نعم وهذه الأفعال غير مقدرة للتائم بل هي بحض خلق الله سبحانه
 بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في التكليف قال المم ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه بالفهم أي طاقته اعلم أن ما لا يطأه ثلثة
 أقسام القسم الأول المحال لذاته يجعل الحادث قديمًا ولقيد حديقًا ولجميع بين المتناقضين والمجهول على أنه لا يجوز التكليف به
 ولا يقع وادعى بعضهم الاتفاق عليه وهو محل بحث فان كثيرًا من الأشعرية صرحوا بجواز مستدلين بأنه لا يقبح من الله شيء
 وإن فعله لا يستدعي غرضًا وعارضهم ما نفع الجواز بين الممتنع لذاته لا يمكن أن يتصور فالحكم عليه بجواز التكليف محال لأنه فرع

تصوره فاجاب المجنون بانه لو تم لا يستحال الحكم عليه بامتناع التكليف ايضا بل زعم بعض الامة ما جحد منهم ان التكليف به اقم القسم الثاني ما يمكن في نفسه ولكن لا يصدق من العبد في العادة كالطيران في السماء وقلب الجبل ذهبا وخلق الجسم اختلاف في فاعله على انه يجوز ولا يقع اما الجواز فلا يقيم من الله شيء واما عدم الوقوع فبالاستقرار والمعتزل على انه لا يجوز اصلا لانه ظلم القسم الثالث ما يمكن عادة من العبد لكن قد سبق علم الله تعالى واهل ردة تعالى بانه لا يصدق عنه كإيمان أبي جهل واجمع الكل على ان التكليف به واقع بل لتحقيق ان لا يعد هذا القسم كما لا يطاق فهذا تحريف محل النزاع سواء كان ما ليس في وسع ممتنع في نفسه كجمع الضدين وهو القسم الاول او ممكنا في نفسه كخلق الجسم وهو القسم الثاني واما ما يمتنع لا بنفس بل ببناء على ان الله تعالى علم خلافة كإيمان الكافر طاعة العاصي وهو القسم الثالث فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه مقدرا للمكلف بالنظر الى نفسه وامتناعه بالنظر الى ان تخلف العلم الا لهي محال كما يمنع امكانه في نفسه ثم عدم التكليف اي وقوعه بما ليس في الوسع متفق عليه في دعوى الانفاق نظرا لما اذ لا فلان الشارح قال في التلويح ان التكليف بالقسم الثاني غير اقم عند الجمهور خلافا للاشعري واما ثانيا فلان امام الحرمين والامام الرازي وغيرهما ذهبوا الى وقوع التكليف بما ليس في الوسع حتى القسم الاول وادوى استدلالهم ان ابا جهل مكلف بالإيمان وهو تصديق النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما جاء به من جملة ما جاء به انه لا يؤمن فقد كلف في ان يصدق الشارع في ان لا يصدق وهذا جمع بين النقيضين وهو ممتنع لذاته واجيب عن دليلهم بوجه واحد هاما اختارة البيضاوي في منهجته هو ان لا نسلم انه امر بالإيمان بعد ما نزل انه لا يؤمن وفيه عندي ان العاقل مكلف مادام حيا ثانيا هاما اختاره الفاضل المراقب في شرحه هو ان لا نسلم انه كان ما هو اجمع ما نزل بل بما يتعلق بالتوحيد الرسالة وفيه عندي انهم اجمعوا على ان الايمان هو التصديق بجميع ما نزل وان تكذب بعضه كفر ثالثا هاما ذكره الشارح في التهذيب هو انه انما كلف تحصيل الايمان وهو ممكن في نفسه وانما امتنع سابق العلم والاخبار فيه ان لا نسلم انه كلف بمطلق الايمان بل بالايمان المشتمل على جمع النقيضين رابعا ما صوبه يعقوب البنا في شارح التهذيب من ان الواجب على المكلف هو الايمان الاجمالي بان يعتقد ان جميع ما جاء به الشارع حق وللتلزم للحال هو الملاحظة التفصيلية وفيه عندي ان صاحب الاجمالي اذا اطعم على امر مفصل وجب عليه الايمان به اللهم الا ان يدعى استحالة الاطلاق لا يتلزم من جميع النقيضين خامسا هاما اختارناه وهو ان الشارع لم يصرح بان ابا جهل لا يؤمن بل انما ورد فيه آيات غير مصرحة باسمه كقوله تعالى ان الذين كفروا اسوأ من انفسهم اذ نذرهم ام لم تذمهم لا يؤمنون واما ما سؤي ثبتت يد ابى لهيب فاما يدل على دخول النار هو غير مخصوص بالكفار فاخفظ واشكر بقي ههنا بحث وهو ان بعض الاشعرية استدلوا على وقوع التكليف بالحال بوجوه لا تساعد مطلوبهم وانما هي من القسم الثالث الذي لا نزاع في وقوع التكليف فاحدها ان الحق سبحانه كلف الكافر بالإيمان مع سبق علمه بخلافه فهو تكليف بالحال الثاني ان الاستطاعة مع الفعل لا قبله والتكليف قبل الفعل لا معه الفعل بدو الاستطاعة محال الثالث انه لا تأثير لقدرة العبد بل الفعل مخلوق لله سبحانه ابتداء والفعل من غير القادر محال الرابع ان العلم والارادة القديمتين ان تعلقا بوجود الفعل فهو اجب ادبعه فممتنع ولا شيء من الواجب الممتنع بمقدور واجيب عن الكل الزاما بانها يستلزم ان يكون جميع

التكليفات تكليفا بما لا يطاق ولا يمكن ومطلوبكم هو اثبات ذلك في بعض المكلفات فادلتكم تناقض مطلوبكم وتحقيقنا ان ما ذكرتم
لا يوجب كون الفعل غير مطابق لما امر في بحث خلق الافعال والاستطاعة هذا ثم نرجع الى الشرح فنقول زعم المدق ان التكليف
بالقسم الاول لا يجزئ وفرج عليه ان واد الشارح بقوله ثم عدم التكليف بما ليس في الواسع متفق عليه هو القسم الثاني بدليل قوله فيما
بعد انما النزاع في الجوانب ان القسم الاول يمنع اتفاقا والثالث جائز اتفاقا ولا نزاع فيما رواه قولنا احسن ان يراد بما ليس في الواسع
القسم الاول والثاني فانه اقرب الى ما ذكرنا من التحقيق بناء على عدم الاعتداد بالقائلين بوقوع لقلتهم اما توجيه كلام الشارح
بعد الاعتداد بمن قال بجواز تكليف المحال لذاته فبعد فان القائلين به جم غفير والله سبحانه اعلم لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا
وسعها وادعترض عليه بقصة الملائكة حين اراد الله سبحانه ان يظهر عليهم فضيلة ادم عليه السلام فعلم الله ادم اسماء الاشياء
كلها ثم عرض الاشياء على الملائكة وقال ابنهوني باسماء هؤلاء فاعترفوا بالعجز قال يا ادم انبئهم باسمائهم فاخبرهم ادم فاعترفوا
بفصله وتقرير الاعتراض انهم كفوا بالانباء مع انهم كانوا غير عالمين بالاسماء وهذا تكليف بما لا يطاق فاجاب بقوله والاخر في قوله تعالى
انبنوني باسماء هؤلاء للتجيز اي لاظهار عجزهم دون التكليف والفرق ان الامر في التكليف اض بوقوع المأمورية في التجيز راض بعد مر
وقوعه فهنا اشكال اخر وهو ان الصوابية كفوا بضبط الخطرات والوساوس فشق عليهم فقالوا يا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا نطق
هذا فامرهم بالدعاء فقالوا ربنا ولا تمننا ما لا طاق لنا به فنزلت لا يكلف الله نفسا الا وسعها فثبت ان التكليف بما لا يطاق قد وقع فاجاب
بقوله وقوله تعالى حكاية تميزا وحال او مفعول مطلق من غير لفظه اي حكاية عن دعا المؤمنين ربنا ولا تمننا ما لا طاق لنا به عطف
على الدعاء السابق وهو قوله لا تقبل علينا اصرار كما حملته على الذين من قبلنا ليس المراد بالتحصيل هو التكليف بل ايصال ما لا يطاق
من العوارض اي الحوادث اليهم من القمع والمرض وغلبة العدو او التكليف الشاقة التي نزلت على الالهة السابقة كالنوبة بقتل
النفس والتطهير بقطع الثوب حاصل الجواب ان في تفسير الآية وجهين احدهما ما ذكره السائل وثانيهما انهم سألوا الامان عن
العوارض الثقيلة ونحن نختار التفسير الثاني وهذا غاية ما تكلفنا في تصحيح كلام الشارح ولكن الحق ان هذا الكلام ليس في محله فان
الآية مما استدلوه على الجواز لا على الوقوع كما يظهر بمراجعة كتب الاصول الفسري لان الدعاء يدل على جواز الاعلى وقوعه وانما النزاع
في الجواز اي هل يجزئ التكليف بما لا يطاق ام لا فنحن المعتزلة بناء على القبح العقلي قالوا تكليف العاجز قبيح في نظر العقل والله سبحانه
منزه عن القبايح والعقل عندهم قد يستدل بمنزلة من الشؤ وقبحه قال الاشعرية لا يدرك الحسن القبح الا بالشرع والمعلوم من
بعض عباراتهم ان هذا الحكم مطلق ونفصل المحققون منهم نقل الحسن القبح يطلقان بثلاثة معان الاول صفة الكمال نقصان
كالعلم والجهل ثانيها موافقة الغرض ومخالفة كحصول المطلوب لا حصوله ثالثها تعلق الثواب العقاب اجلا فالاولان قد يدركهما
العقل اتفاقا بين الاشعرية والمعتزلة والثالث هو محل النزاع كذا في المواضع التوضيح وغيرها ولكن بنا في كثير من ... واعلم ان الائمة
الما ترديده وافقوا المعتزلة في عقلية الحسن القبح كما في وجوب تصديق النبي صلى الله عليه وسلم عند رؤية المعجزة وحرمة تكذيب
فانه لو توقف على الشرع لزم الدار والتسلل وحرمة الاشارة بالله ونسبته ما هو شنيع في نظر العقل والله سبحانه على من هو

عارف بصفات كماله ولذلك ذهبوا إلى أن التكليف بما لا يطاق غير جائز مستدلين بأنه لا يليق من الحكيم بما في توضيح الأصول
وجوه الأشعري قال شارح في التلخيص لم يثبت تصريح الأشعري بتكليف المحال ولكن نسب إليه أصليين أحدهما أنه قال لا
تأثير لقدرة العبد في أفعاله بل هي مخلوقة لله تعالى ابتداءً ثانيهما أن القدرة مع الفعل لا قبله التكليف قبل الفعل لا معه
انتهى وزيفه المحققون بأنه يلزم أن يكون جميع الكليفيات الشرعية تكليفاً بالمحال واقعاً عند الأشعري وهذا ما لم يقل به
أحد أيضاً لا يصح قول شارح أن عدم التكليف بما ليس في الوسم متفق عليه إنما النزاع في الجواز لمنعه المعتزلة وجوه الأشعري
انتهى لأنه لا يقبح من الله شيء هذا أصل عظيم عند الأشعري مستدل بأنه المالك فله التصرف في خلقه كما شاء وقال لما تريد
والمعتزلة لا يجوز أن ينسب إلى الله سبحانه ما يستقبحه العقل وهذا الخلاف متفرع عن الخلاف في عقلية الحسن شرعية فقال
لما تريدية والمعتزلة صدق القيم عن الله سبحانه بقيم عقلا فيجب تنزيهه وقال الأشعري العقل لا يعرف الحسن القيم وشنع
صدق الشريعة في التوضيح على الأشعري في ذلك فقال من علم أنه غرّب نعمته الله في كل لحظة ثم ينسب من الصفات أفعالاً إليه
ما يستقدانه في غاية القيم والشناعة فلم يتيقن أنه في معرض سخط عظيم وعذاب اليم نقد برهن على سخافة عقله وعوجبه
عصمنا الله عن الغوية انتهى ملخصاً وقال شارح في التلخيص معترضاً على صدق الشريعة أن هذه العبارة عند الأشعري
كسر باب أو طنين في باب وقد يستدل بقول تعالى لا يكلف الله نفساً إلا وسمها على نفى الجواز أي جواز التكليف بما ليس في الوسم
وتقريره أنه لو كان جائزاً لما لزوم من فرض وقوعه محال ضرورة إذا استحالة اللازم يوجب استحالة الملزوم تحقيقاً لمعنى اللزوم
فإن اللازم لو كان محالاً والملزوم ممكناً لجاز وجوب الملزوم بدو اللازم وهذا يناه في تحقق اللزوم لكنه لو وقع التكليف بما لا
يطاق لزم كذب كلام الله تعالى وهو محال وهذه نكتة أي شيء غريب عن قبيل لا لغاز والمغالطة في بيان استحالة
كل ما يتعلق علم الله تعالى وإرادته اختياراً بعدم وقوعه حلماً أي نعم هذه النكتة وللحل في اصطلاح النظائر تعيين موضع
الغلط من المغالطة وزعم بعض المحشين أن الضمير عائداً إلى التقرير لأنه مصدر كدويوث أنا لا نسلو أن كل ما يكون ممكناً
في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال بجواز أن يكون ممكناً في نفسه متمنعاً بالغير مثله بالعقل الأول فإنه ممكن في نفسه مع
أنه متمنع بالغير هو الواجب تعالى لا تخلف المعلول عن العلة التامة محال وإنما يجب ذلك أي يجب عدم لزوم المحال
من وقوع الممكن لو لم يعرض له لذلك الممكن الامتناع بالغير إلا أي وإن عرض له الامتناع بالغير لجاز أن يكون
لزوم المحال بناءً على الامتناع بالغير لا بناءً على امتناعه في نفسه قيل كازتامة وبناء مفعول له ألا ترى أن الله تعالى لما
أوجد العالم بقدرته واختياره فعده أي عدم العالم ممكن في نفسه لأن العالم ليس واجب الوجود لذاته مع أنه يلزم
من فرض وقوعه أي وقوع عدمه تخلف المعلول عن العلة التامة وهي جملة ما يتوقف عليه وجود
المعلول وهو محال لأنه يلزم أن يكون صدور المعلول عن العلة في وقت دوز وقت ترجيحاً بلا رجح وهو باطل والحاصل أن
الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر إلى ذاته وأما بالنظر إلى أمرائه على نفسه فلا ثم أنه لا يتلزم المحال بسم الله

الرحمن الرحيم الكلام في التوليد اعلم ان الاثر المرتب على فعل العبد كالقتل المرتب على رمي السهم يسمى مولدا واصلا هذا الفعل يسمى توليدا وهو مخلوق الله سبحانه عندنا وللعبد عند جهنم المعتزلة قال المصنف وَمَا يُوجَدُ مِنَ الْأَلَمِ بَيَانُ مَا الْمَوْصُولَةُ فِي الْمَضْرُوبِ عَقِيبَ ضَرْبِ إِنْسَانٍ وَمِنْ أَلَيْكَ أَرْفَى الزَّجَاجِ بِالْغَمِّ بِالْفَارِسِيَّةِ شَيْشَةُ عَقِيبَ كَسْرِ إِنْسَانٍ تَيْدِيهِ لَكَ أَيْ بِالْإِنْعَانِ مَعْرَانِ حال التوليد في افعال الحيوانات كلها على السواء ليصلح المولد كالالم والاكسار محلا للخلاف بين الاشاعرة والمعتزلة في انه هل للعبد فيه صنع ام لا يريد ان عادة جرت في البحث عن مولدات فعل العبد لما ان بعض ادلة هذا البحث يخص فعل العبد كقول المعتزلة لو لم يصدر القتل عن العبد لم يؤخذ بالقصاص في الدنيا والعذاب في العقبى ولم يكلف بالجهد فلذا قيد المصنف بالانسان ليكون على طبق كلامهم وَمَا أَشْبَهَهُ أَيْ الْمَذْكُورُ مِنَ الْأَلَمِ وَالْكَسْرِ كَالْمَوْتِ عَقِيبَ الْقَتْلِ كُلُّ ذَلِكَ تَخْلُوقُ اللَّهِ تَعَالَى خَيْرَ اللَّبَنَاتِ لِمَا بَرَّ ان الخالق هو الله تعالى وحده في بحث خلق الافعال من قوله تعالى خالق كل شيء وقوله تعالى امن يخلق لمن لا يخلق وان كل الممكنات مستندة اليه تعالى بلا واسطة وهذا مذهب الاشاعرة فالاحراق ليس فعل النار لان فعل الله سبحانه بواسطة النار بل هو فعله تعالى بلا واسطة ولكن جرت عادة سبحانه عند ماساة النار وديارهم المنتهية عليه ان المصحح يكون الشيء مقدرا لله سبحانه هو امكانه و مصحح كونه تم موجلا هو قدرة نسبة جميع الممكنات الى القادر سبحانه على السواء فتخصيص بعضها بالصدر عنه بواسطة وبعضها بلا واسطة ترجيح بلا مرجح ومن اصح الدلائل عليه نصوص الخلق فهو خالق كل شيء اذ المتبادر من الخلق هو كاياد بلا واسطة وصرف النص عن الله لا يجزى بلا ضرورة واورد على الشارح ان الاستناد بلا واسطة لم يعلم ما راقى هو ان لم يصرح به فيما سبق لكن تد ذكر ما يفيد في شرح قوله لا يخرج من علمه قدرة شيء وفي بحث خلق الافعال من الآيات والمعتزلة لما اسندوا بعض الافعال الى غير الله تعالى الظاهر ان المراد الافعال معتزلةا ويجب ان يراد افعال العباد فيراد ببعض افعالهم ما صدر باختيار فان حركة المرتش مستندة الى الله سبحانه باجماع الكل قلنا ان كان الفعل صادرا عن الفاعل لا بتوسط فعل آخر اى فعله الاخر فهو بطريق للباشرة والاى وان كان صادرا عنه بتوسط فعل فبطريق التوليد والفرق ان ما كان العبد قادرا على عدم حصوله فهو مباشر ما لم يقدر على عدم حصوله بعد استكمال سببه فهو مولد ومعناه اى معنى التوليد ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد يوجب حركة المفتاح فالاولى بالباشرة والثانية بالتوليد عندى ان هذا كلام ظاهري والتدقيق ان فعل المباشر هو حركة العضلة اما حركة العضو فمن توليد كما لا يخفى على العارف بالتشريح فالالم يتولد من الضرب والاكسار من الكسر ليس اى الالم والكسر قال بعضهم اى الفعل المباشر والمولد بمخلوق لله تعالى بل للضارب الكاسر انتهى كلام المعتزلة وعندنا الكل مخلوق الله تعالى واعلم ان المعتزلة اختلفوا في المولدات فذهب النظام الى مذهب الاشاعرة مستدك بان الرامي قد يموت ثم يصيب سهمه فيقتل فلو كان القتل من فعل الرامي لم يتحقق بعد موته وقال بعضهم المولدات فعل العبد لو كان معدوما وهو سفسطة وذهب ثمانية بن اشرس الى انها حوادث لا محدث لها وهو بدعي البطلان ونعم ضارر بحفص ان المتولد ان كان في محل تدرة الفاعل فهو من فعله ايضا كالعلم الحاصل بالفكر وان كان في غير محله فما وقع على وفق اختياره فهو من فعله ايضا كالقطع وما لم يقع على وفقه فليس من فعله كالحركة في الجسم المرمي واستندوا على المولدات

من العبد بوجه الأول انبجدها مختلفة باختلاف قُدرة العبد كالألم من ضرب الرجل القوى والضعيف وحركة الحجر من دفع رجل قوى وضعيف الثاني لو كانت من فعل الحق سبحانه لجازان يحرك النملة جبلا عظيما وان لا يستطيع الرجل القوى حمل مثقال وذات سفسطة اجيب عنهما بان العادة الالهية جارية باحداثها على حسب قُدرة الحيوان الثالث ورد التكليف امر او نهيا بالمولد كالفعل المباشر فانه يقتل الكافر نهى عن قتل المسلم فلو كانا من فعل لم يصح هذا التكليف كما لا يصح بايجاب دليلوا هر اجيب بان التكليف بدعي وجو الفعل كالقصد الاختياري واولا الاسباب الرابع انها مستندة الى العبد حقيقة بلا جتن نحو قتل زيد عمر اجيب انه امر عرفي وكلامنا في الامر الحقيقي الخامس المدح والذم بالمولدات اجيب بانه قد يمدح ويذم بغير الفعل كالحسن والقبح وذلك للحلية السادس ان دافع الحجر يجد يندفع بحسب قصده وارادته اجيب بانه للعادة الالهية ادعى بعض المعتزلة كابى الحسين الضرورة قلنا يمكن باستدلال اخوانه من جمهور المعتزلة لا يصح للعبد في تخليقه اى المولد واولى ان لا يقيد بالتخليق بل يقال لا صنع للعبد فيه حتى يكون المعنى ان العبد ليس خالقا ولا كاسبا كما هو مذاهب اشاعرة اما التقييد بالتخليق فيوهم ان الاشاعرة انما يذكرون كونه مخلوقا للعبد لا كونه مكسوبا وهذا خلاف الحق لان ما يسمونه منولادات لا صنع للعبد فيه اصلا لا تخليقا ولا اكتسابا اما التخليق فلا تتحالت من العبد اذ لا خالق الا الله سبحانه واما الاكتساب فلا تتحالت الاكتساب ما ليس قائما بحل القُدرة اذ محل القُدرة ذات الضارب الكاسر والضرب والكسر لا يقومان بهما بل بالمضرب والمكسوف فلو كسبهما القادر كان ذلك خلقا لا كسبا لما من الفرق بين الخلق والكسب وفي بحث كان يدل على عدم الكسب في المتولدات التي لا تقوم بحل القُدرة فقط والطلب نفى الكسب في كل متولد ولو كان قائما بحل القُدرة كما علم بعد النظر اجيب بان الضرورة الوجوبية حاكمة بان حالنا بالنسبة الى القسمين على السواء فانه ليس شئ منهما مقدرا لنا ولهذا اى لعدم كونها مكسوبة لا يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف الاعمال الاختيارية اعترض عليه بان عدم القُدرة على الترك قبل مباشرة السبب ممنوع وبعدة مسلم لكن الفعل الاختياري ايضا كذلك فانه واجب بعد صرف الارادة والقُدرة والجواب هـ بسم الله الرحمن الرحيم. الكلام في الاجل قال المم والمقتول ميت باجله اى الوقت المقدر لموته الاجل يطلق على المدة وعلى آخرها وكلا المعنيين صحيح في كلام المم اى بانقضاء مدة حيوته او بحصول آخرها او في آخرها على ان الباء للظرفية والشارح حمل على الثاني على وفق قوله تعالى اذا جاء اجلهم ولا نه اظهر واختلف في انه لو لم يقتل لعاش ام لا فذهب الاشاعرة الى انه يجوز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت وذهب جمهور المعتزلة الى انه لو لم يقتل لعاش والا فلا يخذل قائله اجيب بان الاخذل كسبه المني عنه وذهب ابو الهذيل منهم الى انه لو لم يقتل لما مت مستدلا بانه لو لم يميت كان القاتل قاطعا لاجل قُدرة الله سبحانه فيلزم غلبة العبد اجيب بان عدم القتل انما يتصور اذ لم يسبق العلم والتقدير بقتله فلا محال لا كما زعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى هذا هو النسخ والصحيح ان يقال من ان القاتل قد قطع عليه الاجل الذي قدرة الله تعالى فالقاتل عندهم يكون مغيرا للتقدير لا الهى وقع في بعض النسخ من ان الله تعالى مد اجل القاتل قطع عليه الاجل

ولعل الأصل ناسقطة الناسخ منه والامداد افزودن دراز کردن لنا از الله قد حكم بأجل العباد على ما علم من غير تردد كما يتردد بين اربعين وسبعين على تقدير القتل وعدمه اما اثبات الحكم فللنصوص القاطعة بان الكائنات مقدرة واما نفي التردد فلانه علامة للجهل وبانه عطف على قوله بأجل العباد او على قوله از الله تعالى على وهم ان قوله لنا في قوة ان يقال استد لنا ومثله كثير هذا دليل ثان مقتبس من الآية اذا جاء اجلهم قال الله تعالى لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون اي لا يتأخرون عن الاجل ولا يتقدمون عليه ههنا بحثان البحث الاول ان الاستدلال غير صحيح لما روى عن ابن عباس والحسن ان المراد اجل العذاب المستاصل للامة العاصية كما جرى على عاد وثمود ولا يصح ان يراد وقت الموت لانه مقدّر لكل واحد من الامة فللامة اجمال الاجل واحد اجيب بان كلام من التفسيرين مشهورا اما الافراد فاما الارادة الجنسية واما لانه مضاف الى الجمع فكان ترك الجمع بين جميع انفسهم البحث الثاني ان الاستدلال غير معقول اذا جاء الاجل فلا معنى لنفيه اجيب بوجوه احدى هاتين وهوان العرب تستعمل جاء للمقارنة يقال جاء الشتاء اذا اقرب ثانيها ان جملة يستقدمون مستأنفة وفيه ان الاستيناف مع الواو غير ظاهر ثالثا انها عطف على مجموع الشرط والجزاء وبعبارة اخرى عطف على مجموع القيد المقيد رابعها ان المقصود المباعدة في انتفاء التأخير حتى انه مسأله التقديم في الاستحالة خامسها ان مجموع قوله لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون كناية عن انهم لا يستطيعون تغييره سادسها ما اختاره الشارح في شرح المقاصد هو ان القيد اذا جعل جزءا من العطف عليه لم يلزم ان يشاركه المعطوف فيه او رده عليه بان هذا صحيح ولكن في القيد المتأخر عن المعطوف عليه نحو جاء زيد يوم الجمعة وعمره في المتقدم نحو يوم الجمعة جاء زيد عمره فالمشاركة فيه لازمة واجيب باننا اذا اعتبرنا القيد متأخرا حصل المطلوب ان كان متقدما في اللفظ واحتجت المعتزلة اي بعضهم واما ابو الحسين اتباعه فقالوا المسئلة بدعية بالاحاديث الواردة في ان بعض الطاعات تزيد في العمر ولو كان الاجل قطعيا لم يكن للزيادة معنى وعن ثوبان قال قال رسول الله عليه وسلم لا يرد القضاء الا الدعاء ولا يزيد في العمر الا البر والبراءة الترمذي ابن حبان والمالك في صحيحهما والبراءة احسان الى الوالد بن وعن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من احب ان يبسط في رقبته وينسأله في اثره فليصل رحمه واه البخاري والنسائي والتاخير والاثار للاجل وبانه لو كان ميتا باجلا لما استحق القاتل دما في الدنيا ولا عقابا في العقبى ولا دية في الخطا ولا قصاصا في العهد اذ ليس موت المقتول بخلق ولا بكسبة كسائر المولدات والجواب عن الاول اي الاحاديث ان الله تعالى كان يعلم من الازل انه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة لكنه علم علما خاليا عن التردد انه يفعلها ويكون عمره سبعين سنة او رده عليه ان هذا اعتراف باجلين مقدّين كذهب المعتزلة اجيب بان ليس المعنى ان عمره قد اربعين سنة على تقدير سبعين على تقدير بل المعنى انه قد سبعين بلا تردد مع العلم بان استحق ما فوق الاربعين منها بسبب الطاعة فنبت هذه الزيادة تلك الطاعة بناء على علم الله انه لو لاها اي الطاعة لما كانت تلك الزيادة فتسميتها بالزيادة مجاز واجيب بوجهين آخرين احدهما انها اخبار احاد لا تقارض القطعيات

ثانيهما ان زيادة العمر هي كثرة الخير والبركة اعلم ان مسألة تغير القضاء من نزال الالام والحق الذي دل عليه الأدلة القطعية من العقلية والسمعية هو ان تقدير كل شيء قد سبق من غير ان يقع فيه تبدل قط والا لزم الجمل واعتراض عليه بالظواهر والجواب الجمل عنها ان ما خالف الدليل العقلي المقاطع فهو مردود او ماول والتفصيل فنقول احدها حديث زيادة العمر بالطاعة وان الدعاء يرد القضاء واجيب بما ذكره الشارح ومخلصه ان السبب ايضا مقد كالمسبب بلا تردد وشك لما في الزيادة والرد فيجاز عن السببية وهذا الجواب مستفاد من جناب النبوة صلى الله عليه وسلم حين سئل ان الادوية والرقى هل ترد قد الله تعالى فقال هي من قد الله رآه ثانيا قوله تعالى يحول الله ما يشاء ويثبت عند ام الكتاب كبر بعض المفسرين ان عند الله سبحانه كتابين يحوي ثبت امام الكتاب فلا يتغير الجواب بان الآية وجوها اخر من التفسير يقولون ينسخ الاحكام ويثبتها او يحوي ثوب التائب ويثبت الحسنات مكانها او يحوي من صحائف اعمال العباد ما لا جزاء عليه يترك غيرها او يهلك قومادون قوم او يعد مرما يشاء ويوجد بقي ما يشاء ما زلت جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم في تفسير هذه الآية قال يحوي من الرق ويزيد فيه ويحي من الاجل ويزيد فيه رآه ابن مروة قلت خبر واحد لو سلم فمادل بانه يقطع الرق والعمر مع توفر اسبابها الظاهرة من المكسب وصحة المزاج ويكثرهما مع فقد الاسباب الظاهرة لعدم المكسب كثرة الاسباب القاتلة ثالثها قوله عليه الصلوة والسلام ان القوم ليبعث الله عليهم العذاب ختم مقضيا فيقر صبي من صبيانهم الحمد لله رب العالمين فيرفع عنهم العذاب اربعين سنة للجواب انه موضوع وفي سند واضعان كما ذكره السيوطي ولا يغرنك وقوعه في الكشاف والبيضاوي ففيهما احاديث كثيرة موضع عنه باجماع المحدثين ولو سلم فمعناه توفر اسباب العذاب عليهم وللناس في هذا المقام خرافات منها قولهم القضاء قسمان مبرم لا يتغير ومعلق يتغير والدعاء والدعاء انما ينفع في الثاني والحق ان كل مبرم في الحقيقة محقق عن التبدل الا انقلب عليه تعالى جملا تعالى عنه ومنها قول بعض شراح البيضاوي ان القضاء المبرم ايضا يتغير مستند لا بحديث رفع العذاب الختم المقضى بقراءة البصبي قد علمت انه موضوع ومنها قول بعض الصوفية انه لم يتصرف في المبرم احد الا الشيخ عبد القادر جيلاني قد سره العزيز ومنها ما يقال ان بعض المشايخ سئل الدعاء فقال قضى الامر على خلافه في القضاء الا لم ي وكنى اسأل الله تعالى فسأل فاستجاب لما لم يغير ذلك من الا باطيل فاحفظ هذا التحقيق ولعلك تجد في سدة المنتهى ايسر منها والجواب عن الثاني اي ذم القاتل وعذابه ان وجوب العقاب الضمان اي الدية على القاتل وكذا القصاص الذم وانما اكتفى بالاولين على سبيل التمثيل او ادراج الذم والقصاص في العقاب تعبدى التعبد هو اطاعة العبد ام السيد اي اطاعة الحق سبحانه لا كتابة المنه عن وهو مباشرة اسباب القتل وكسب الفعل كالضرب بالسيف الذي يخلق الله تعالى عقوبة الموت بطريق جرم العادة وههنا بحث وهو ان التعبد جواب مستقل وبحث قوله تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون والاخذ بالمكسب جواب آخر وجعل الثاني دليلا على الاول لا يحسن ولا يبعد ان النسخ اسقطوا كلمة التزديد ويمكن ان يجاب بانه ليس تعبدى محضاً خارجاً عن مقتضى العقل ولا عقلياً محضاً فلذا جمعها فان القتل اي ضرب السيف فعل القاتل كسبا وان لم يكن خلفا اي هو مكسوبة وان لم يكن

مخلوق فنجنى المواخذة لما ينأخذ بسائر الذنوب المكسوبة وههنا اختلاف آخر بين الاشاعة والمعتزلة وهو ان الاشاعة على ان
 موت المقتول مخلوق والله سبحانه والمعتزلة على ان مخلوق العبد لانه متولد من فعله فمرد عليهم بقوله والموت عرض قائم بالميت
 مخلوق الله تعالى لا صنع للعبد فيه تخليقا ولا انسابا وانما ذكر قيامه بالميت تنبيها على انه غير مكسوب العبد لما سبق ان الكسب لا
 يتعلق بما ليس قائما بالقادر اما الدليل على نفي الخلق فواضح من الشمس اذ لا خالق الا الحق سبحانه ثم اعترض الشارح على المشائخ والمعتز
 معارقال ومبنى هذا الاختلاف اى كون الموت عرضا مخلوقا للحق سبحانه او مخلوقا للعبد على ان الموت وجودى اى امر موجو دو
 هو لا على انه كيفية مضادة للحياة بدليل قوله تعالى خلق الموت والحياة لان المعدوم لا يكون مخلوقا والاكثر من المتكلمين على انه
 عدمى وهو مختار الاشاعة المتأخرين كالتقاضى البضاوى وصاحب الموافقات الشارح فالتقابل بين الحياة والموت عندهم تقابل
 العدم والملكة فهو عدم الحياة عما مر شأن الحياة وقال بعضهم زوال الحياة عن الحى ورجحه الشارح رحمه الله والسيد السند رحمه الله
 عندي ان الاول احسن لان النطقة على الثاني لا تكون حية وفي القرآن كنتم امواتا فاحياكم نعم المطابق للعرف العام هو الثاني و
 قال شردمة عدم الحياة فيشتمل للمعادات ويكون التقابل الايجاب والسلب ومعنى خلق الموت قدرة جواب عن الآية والعد موقلة
 كالموجود وان منع قلنا معناه قد اسبابه وههنا اجاث غريبة البحث الاول وهوان بعض الفقهاء ذهب الى ان الموت جسم
 البحث الثانى احبهم بعض المعتزلة على ان موت المقتول من فعل القاتل بانه يقتل في الحرب الوف كثيرة ونحن نعلم بالضرورة ان
 صوت للجمع العظيم من البشر دفقة بلا قتل من المحالات العادية ودع بان الضرورة غير مسموعة ومثله يقع في الوباء والطاعون و
 ناصف بعضهم فقال الموت في قتل واحد اثنين وما يقرب من ذلك فعل الحق سبحانه وفي الجمع الكثير من فعل العبد لانه خارج
 للعادة وخرق العادة لا يكون الا المعجزة وهذا في زمن الانبياء عليهم السلام خاصة فلودفع بدن الاعجاز لبطال دلالة المعجزات
 وهذه التفرقة في غاية السخافة لا نأجد نسبة القاتل الى المقتول في الحالين على السواء والخارق قد تقع بدن الاعجاز كما لا يستدبر
 والكرامة والنبي يتميز بالتدعى دعوى النبوة والاخلل واحد اى الوقت الذى قد الله لموت العبد احد وهذا باتفاق الاشاعة
 وجهى للمعتزلة الا اننا لا نجنى وقوع الموت الاية هم يجوزون وقوع الموت قبله كما في المقتول لا كما زعم الكعبى احد المعتزلة وهو ابو القاسم
 البلخى كما في شرح المقاصد ان للمقتول جليلين قد هما الله سبحانه احد هما القتل وثانيهما الموت وانه لو لم يقتل لعاش الى اجله الذى هو
 الموت والمقتول عنده ليس بميت زعمنا من الموت من فعل الله تعالى والقتل فعل العبد ولا كما زعمت الفلاسفة ان الحيوان
 اجل طبعيا وهو في الانسان مائة وعشرون سنة وسمى به لانه مقتضى الطبيعة الانسانية هو وقت موته بتحلل رطوبة اى
 بسبب زوالها وانطفاء حرارتها لانقطاع فرومردن آتش الغريزيتين اى المخلوقتين من اصل الفطرة ويقابلها الحرارة والرطوبة
 الغريبتان العارضتان للمراض والمراد التحلل والانقطاع بلا فاة واجلا اخترامية اى قاطعة للحياة والاخترا لا قطع
 بحسب الآفات كالهضم والغرق والحرق والقتل والامراض اعلم ان الرطوبة الغريزية هي رطوبة الدم الصالح ومعدنها البطن
 الايمن من القلب وياتيها المد من الكبد كل لحظة والحواطة الغريزية معدنها البطن الايسر من القلب وينصب الدم الصالح من

البطن الايمن في الايسر كل ساعة ويصير عمل الحرارة الغريزية بتجارات الطيفاء يسمى الاطباء بالرحم الحيواني المتحرك في الشرايين فالرطوبة كالزيت والحار كنافق القليلة وهي السبب القريب للحياة فاذا كثرت كان البدن قويا فاذا اقل تولد لها في البدن عرض الضعف اذا انصرفت جارات الموت ثم انصرفت لها يكون للاراض والعوارض وهو الموت الاختراعى كانفطار السراج بالريح وقد يكون لضعف القوى بالهم لما تنقر ان القوى للجسمية تول الى الاخلال بعد المدة وذلك بوجهين احدهما ان البدن مركب من العناصر الاربعة المتخالفة الاثنية وثانيهما ان الحركات حادثة على البدن وهي محللة للتركيب مجففة للرطوبات هو الموت الطبيعى كانفطار السراج بانتهاء الرزق واشتهر فيهم انه على راس مائة وعشرين سنة ولا دليل لهم الا الاستقرار الناقص او اثر عليهم قوله تعالى ولقد ارسلنا نوحا الى قومه فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما فاجابوا بان سنواتهم اقل اياما من سنواتنا وهذا تكلف الظاهر ان الاقدمين ارادوا ان مائة وعشرين هو اقصى العمر في الغالب لم يقصدوا التحديد عندنا في هذا المقام تحقيق وهو انه قد عرف بالتجارب الطبية ان الرطوبة والحرارة الغريزيتين من الاسباب العادية للحياة وانهما لا يتزالا تنقصا بعد سن الشباب وان الاكثر انصرامهما في حول الثمانين المائة وعشرين على حسب ضعف التركيب قوته وهذا في معظم المعمور وفي هذه الامة مع جواز اختلاف البلاد والازمنة في طول الاعمار قصرها وهذا لا يخالف شيئا من اصول الشرع كقولك هذا الزيت يصلح ان يوقد ثلث ليال وانما ابطال الشارح قول الفلاسفة لانهم يزعمون انه اذا لم يعرض الا فوات استحالة الموت قبل مائة وعشرين ويستحيل الحياة بعد هذا يصادم الاصل الشرعى لان الفاعل المختار يصح له ان يفعل ما شاء بلا سبب بمثل هذا التحقيق يندفع كثير من التشوشات بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في الرزق هو الكسر النصيب مصد بمعنى اعطاه النصيب لذا قالوا في قوله تعالى رزقناه رزقا حسنا انه مفعول به او مفعول مطلق هكذا اختاره البيضاوي مستندا بقوله تعالى وتجعلون رزقكم انكم تكذبون اي تجعلون نصيبكم من القرآن التكميل فيه نظرا لان يصبح في معناه وتجعلون شكر رزقكم كما هو المأثور وقال العلامة اكل الدين بن محمد في شرح الكشاف اصد مصد بمعنى الاخراج وشاع في اللغة اولا على اخراج حظ الاخر حتى ينتفع به ثم شاع لغة وشرا على اعطاه الله تعالى للحيوان ما ينتفع به على ما اعطاه الله كاطلاق الخلق على المخلوق قال المصنف الرزق لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى اي يرسله بيلغه الى الحيوان فيأكله يشربه وانما سكت عنه لظهوره بالمقايضة او لان الاكل قد يطلق بحيث يشمله هذا التعريف ما خوخ من المواقف او ر عليه قوله تعالى وما رزقهم ينفقون اذ للمأكول يستحيل ان ينفق ويحاج بان المنفق يسمى رزقا مجازا وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما قيل لم يذكر المكره لانه في حكم الحرام قلت لا حاجة اليه لانه ليس بصدد المحصر وهذا التعريف اولى من تفسيره اي الرزق وعمل عن لفظ التعريف لانه انساب بالتعريفات اللفظية ولانه تفسير لما وقع من لفظ الرزق في الآيات بما يتغذى به الحيوان مأكولا او مشربا بالخلة عن الاضافة اي اضافة الرزق الى الله تعالى مع انه اي الاضافة معتبر في مفهوم الرزق وذلك لان سبب النزاع في المسئلة هو ان الله سبحانه اضاف الرزق الى نفسه فحوال الله هو الرزاق فزعم المعتزلة ان الحرام لو كان رزقا لكان

مما ساقه تعالى الى العبد واللازم باطل لانه يلزم نسبة سوق الحرام الى الله سبحانه وهو قبيح ولا يلزم ان يكون اكل الحرام
 معذرا قلنا لا يغير منه شيء ولا اكل يؤخذ بالكسب فظهر انه لو لم ينسب الرزق الى الحق سبحانه لم يكن نزاع بين الفريقين لان
 الحرام مما يتغذى به فهو رزق بهذا المعنى عند المعتزلة ايضا وانما اكتفى بالاولوية لان الاضافة معلومة من الخارج فلا ضرورة في
 ادخالها التعريف واعلم ان الاشاعرة في تفسير الرزق اقوالا والذي ذكره الشارح هو الملائم لكلام المصنف فيما بعد فاحد هاتين
 كل ما انتفع به حي سواء كانت بالتغذى او غيره قال السيد السند هو من ذهب الاشاعرة وقال الامدي هو المعتقد خلافا
 لمخصص المتغذى وادرك عليه اولابانه يلزم ان يكون العارية رزقا وثانيا ان يجوز ان يأكل شخص رزق غيره بحوزة ان ينتفع
 احد هما باللبن تطولا والاخر شرابا واجيب بالتزامه لقوله تعالى ومما رزقهم ينفقون لكن لا يلائم قول المصنف ولا يأكل انسان
 رزق غيره الثاني ما ساقه الله الى الحيوان فانفع به فهو مختار الشارح في التهذيب هو الاول وافضل منه لاشتماله على الاضافة
 الثالث انه شيء خصه الله تعالى بالحيوان وممكن من الانتفاع به هو مختار البيضاوي وهو اعم من الاول لعدم اشتراط الانتفاع
 بالفعل ويرد عليه ان ما كوال الدواب رزق ولا تخصيص وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم فسروا تارة بملوك اي المجهول
 ملكا والمبايع هو الله تعالى فالتفسير مشتمل على الاضافة ياكل المالك اذ رزق عليه اذ لا المقصوب والمسرقة اذ اكلها من يملك شيئا
 اخر دفعه ظاهر بان المراد مالك المأكول وثانيا خمر المسلم وخنزيرة اذ اكلها وكذا خمر الكافر وخنزيرة عند من يجعلهم مخاطبا
 بالفرع واجيب بوجه واحد هان المراد بالملك المجهول ملكا بالاذن الشرعي ثانيا ان المعتزلة لا يسمون الحرام ملكا ثالثا
 ان المراد هو الملك من حيث الاكل والخمر والخنزير ليسا مملوكين من حيث الاكل وتارة بما لا يمنع في الشرع من الانتفاع به
 ذلك اي ما لا يمنع اكلها لا يكون الاطلا لا اقلت يخرج مال المحبى قلت هو ممنوع من اضاغته لا من الانتفاع به تصرف
 فيه ليس انتفاعا بل اضاغته اقلت يدخل المباحات كحطب العجوة مع انها لا تسمى رزقا واجيب بتخصيص الانتفاع بالاكل و
 يرد عليه سمك البحر لكن يلزم على الاول ان لا يكون ما ياكله الدواب رزقا لانه لا ملك لها مع ان كون الدواب غير مرقوق
 باطل لغتدعوا وشروا لقوله تعالى وما من اية في الارض الا على الله رزقها ويلزم على الوجهين ان من اكل الحرام طول عمره ولم
 يأكل للحلال اصلا وهذا في الطفل بان يرضع الشاة المنصوبة لم يرزق الله تعالى سبحانه اصلا واللازم باطل الوجهين احدهما
 اجتماع السلف قبل ظهور المعتزلة وهذا الوجه في المواقف وشرحه ثانيا قوله تعالى وما من اية في الارض الا على الله رزقها لا رزق
 النكرة بعد النفي مع من الاستغرافية يفيد عموم الحكم لكل اية وهذا الوجه في شرح المقاصد واجيب عن هذا الوجه بوجه الاول
 انه تمساق اليه كثيرا من المباحات لكن اعرض عن كسبها فيندفع الايراد عن التعبير الثاني قلت مدفوع بصبي غري بالحرام
 ولم يبلغ حد الكسب الثاني انما انتصروا حيوانا لم يرزق الله تعالى سبحانه اصلا فان الجنين يتغذى في الرحم بالدم وهو حلال
 عليه لان الرزق كل ما ينتفع به فكونه متمكنا في الرحم رزق له ثم اذا تولد فانتفاعه بالهواء للنفس رزق واجيب بان الجنين
 ليس اية في الارض والنفس لا يبي زقا لانه منقوض بمن مات ولم يأكل حلالا ولا حراما فما هو جوا بكه

فهو جوابنا واعلم ان بعض المحققين كالامام الرازي وغيره قرروا الكلام على وجه لا يندفع بهذه الاجابة وهو انه لو لم يكن الحرام
 حرما كان المتغذى بالحرام المحض في مدة لا يمكن البقاء فيها بدون الغذاء كشميرين مثلاً لمزوقاً بالماكول والثاني باطل لان
 قوله تعالى وما مزدابة في الارض الا على الله في قهايدل على انه تعالى متكفل بحصول جميع ما يعيش به الحيوان من الماكول
 وغيره ومبنى هذا الاختلاف اي ان الحرام رزق عندنا لمعتزلة على ان الاضائة الى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق وانه
 لا رزق الا لله وحده قيل من عطفه اللازم على الملزوم وعندنا عطف تفسيرى لانه شائع مشهور بخلاف الاول وعلى ان
 العبد يستحق الذم والعقاب على اكل الحرام وعلى ان ما يكون مستنداً الى الله تعالى اي منسوباً اليه لا يكون قبيحاً ومرتكباً لا
 يستحق الذم والعقاب فهذه مقدمات ثلث الاولى ان الرزق مضاف الى الله تعالى فقط الثانية ان اكل الحرام معذب للثالث
 ان كل ما يضاف الى الله سبحانه فلا عذاب عليه والمقدمتان الاوليان اتفق عليهما الطرفان والثالثة محل الخلاف فاثبتها
 المعتزلة فقالوا لو كان الحرام رزقاً لم يكن عليه عذاب وانكرها الاشاعرة ولذا خصها بالجواب فقال والجواب اذ ذلك لسوء مبادئة
 اسبابه باختياره اي الذم والعقاب على الحرام انما هو لان العبد كسبه بالاسباب الممنوعة فهو من هذه الحيثية قبيح وانساق
 الله تعالى وبالحجة السوق حسن والسوق قبيح لما تقر من ان ارادة الله تعالى كفر الكافر حسنة والمراد قبيح ومزادلة الواضحة على
 ان الحرام رزق حديث صفوان بن امية قال كنا عند رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا جاء عمر بن قرة فقال يا رسول الله
 صلى الله عليه وسلم ان الله كتب على الشجرة فلا اراني ان رزق الا من وفي فاذن لي في الغنم من غير فاحشة فقال صلى الله تعالى
 عليه وسلم لا اذ لك ولا كرامة كذبت اي عد الله لقد رزقك الله طيباً فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه مكان ما احل
 الله لك من حلاله ثم اياه ابن ماجه وكل من يكتو في اي يستمر رزق نفسه حلالاً كان او حراماً فاذا مات لم يبق من رزقه
 شئ لحصول التغذى بهما جميعاً تقبيل لكون الحرام رزقاً ولا يتصور اي لا يمكن ان لا يأكل انسان رزقه او يأكل غيره
 رزقه قل ان ما قد سماه الله تعالى غذاء للشخص يجب ان يأكله ويمتنع ان يأكل غيره والا لزم الجهل والعجز تعالى عز ذلك وهذا
 وجوب وامتناع بالغير اما بمعنى الملك فلا يمتنع اي اذا فسر الرزق بالملك كما هو رأي المعتزلة فلا يمتنع ان لا يأكل انسان
 رزقه او يأكل غيره رزقه الحق عندنا ان الرزق مستعمل بكل من تفسيره الاشاعرة والمعتزلة ومن الثاني قوله تعالى وما لم تر قنهم
 ينفقون والحمل على مجاز المشارفة مما لا ضرورة اليه بقي ههنا بحث السعير لم يذكره المقم والسعير بكسر التقدير قيمة الشئ طعاماً او
 غيره فان قل القيمة فهو رخص ان كثر فهو غلاء وهو عند بعض المعتزلة فعل العبد بالباشرة لانه اتفاق المتبايعين على
 ثمن مخصوص وقال بعضهم من فعل العبد بالتوليد لان الغلاء من الادخار الرخص من تركه وقال الاشاعرة هو فعل الله تعالى
 وان كان له في الظاهر اسباب واقعة باختيار العباد وعن

بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في الهداية والاضلال اعلم ان الله سبحانه وصف نفسه بالهداية في كثير من الآيات كقوله تعالى
 ان الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء واختلف في تفسيرها فقال بعض الاشاعرة الهداية خلق الطاعة في العبد والاضلال

خلق المعصية فيه بناءً على أصلهم من استناد خلق الكل إلى الله تعالى وخالفهم المعتزلة زاعمين أن خلق الطاعة ينافي استحسان الثواب وخلق المعصية ينافي استحسان العقاب ايضاً هو قبيح ونسب الهداية ببيان طريق الصواب الاضلال بوجوده العبد ضالاً الى غير ذلك من التاويلات البائرة قال المفسر والله تعالى يفضل من يشاء ويهدي من يشاء بمعنى خلق الضلالة ولا هتد عند الاستعارة لانه الخالق وحده فتكون افعال العبد مخلوقة لله تعالى طاعة او معصية وفي التقييد اي تقييد الاضلال والهداية بالمشية اشارة الى ان ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق كما زعمت المعتزلة لانه اي بيان الطريق عام في حق الكل من الضالين والمهتدين فيكون التقييد ضائعاً وقد اشار الحق سبحانه بقوله تعالى والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم الى ان البيان عام والهداية خاصة ولا الاضلال اي اشارة انه ليس الاضلال عبارة عن وجود العبد ضالاً او تسمية ضالاً اولت المعتزلة الاضلال بوجه واحد هان همة الانفال قد تكون لوجود المفعول على صفة كقول بعض العرب حاربناكم فما احبناكم وسانناكم فما ابغضناكم اي ما وجدناكم على صفة الجاهل البخل فعنى قوله يفضل من يشاء يحدد على صفة الضلالة فلا يلزم ان يكون الضلالة مخلوقة تعالى ثانياً اذ معناه تسمية العبد ضالاً كما في قوله تعالى وجعلنا الملثمة الذين هم عباد الرحمن انا انا اي هم انا انا للقطم بان لا قدرة لهم على جعل الحقيقي وهذا التاويل لقد ماء المعتزلة ندفعها الشارح بقوله اذ لا معنى لتعليق ذلك اي الوجدان التسمية بمشيئة الله تعالى اما الوجدان فهو العلم والحق سبحانه عالم بكل شئ شاء ذلك او لم يشاء واما التسمية ففيها نظركم فاما يصح تعليقه بالمشية ويمكن الجواب بان قولك يسمى الله من يشاء بالضال يفيد ان التسمية موكولة الى محض مشيئة من غير نظر الى وصف المسمى فيجب ان يسمى العبد الصالح ضالاً وذلك باطل وقد يوجه بان التسمية موقوفة على اختيار العبد الاضلال فهي مقيدة بمشيئة العبد لا بمشيئة الحق سبحانه ثالثاً ان الاضلال كناية عن منع الاطاف بالمحاذبة الى الخير واورث عليهم ان المنع بخل فلا يجوز على اصلكم فاجاب بان علم ان الاطاف بالمحاذبة لا تنفع فيهم ويرد بان يلزم غلبة ارادتهم على ارادة الحق سبحانه اية الاضلال هو التوبيخ والاذلال ويدفعه قواش حسن المقابلة بين الهداية والاضلال خامساً ان المضل هو الشيطان ولكن نسب الفعل لله تعالى مجازاً لانه خالق الشيطان ويدفعه انه يلزم على اصلكم ان لا يخلق الشيطان لانكم لا تجنون ون ان يخلق الله تعالى الاضلال في مكلف واحد فكيف تجنون وخلق من اضل اكثر الخلق ثم اعترض على الاستعارة بان لو كان الهداية خلق الطاعة لما نسبت الى النبي صلى الله عليه وسلم اذ خالق عندكم غير الحق سبحانه مع انكم تقولون رسولها وكذا لو كان الاضلال خلق المعصية لم ينسب الى الشيطان فاجاب بقوله نعم قد يضاف الهداية الى النبي صلى الله عليه وسلم مجازاً بطريق التيسير فان من انما المجاز نسبة الفعل الى سبب كقوله تعالى اذ انليت عليهم آياته زادتهم ایماناً نسبت الزيادة الى الآيات مع انها فعل لله سبحانه لان الآيات سببها كما يسند الى القرآن هدى للمتقين وقوله ان هذا القرآن يهدي ويضل الاضلال الى الشيطان مجازاً لانه السبب بايقاع الوسوسة كما اسند الى الاصنام كقوله تعالى حكاية عن ابراهيم رب انهن اضلن كثيراً من الناس والمخلص از اسناد الى القرآن والاصنام مجازاً باجماع الطرفين لان حقيقة الهداية والاضلال لا يتصور الا من

فأعل مختار فكذا الاستناد الى الرسول والشيطان الرحيم يكون مجازا ولما كان المنقول عن كل من الاشاعرة والمعتزلة في تفسير الهداية اقوالا مختلفة اراد تفصيلها بقوله ثم للذكر في كلام المشايخ من الاشاعرة ان الهداية عند خلق الاهتداء بالطاعة وهذا التفسير هو المختار اراد عليهم نحو قوله تعالى ولما تمرد فهدى بينهم فاستجبوا لعمى على الهدى اذ لو كان الهداية خلق الاهتداء لم يتخلف الاهتداء عنها فاجاب بقوله مثل هذه الله تعالى فلم يمتد مجاز عن الدعوة والدلالة الى الاهتداء وهذا مجاز مرسل من باب اطلاق المسبب ارادة السبب لان الدلالة والدعوة من اسباب الهداية ومن هذا المجاز قوله تعالى ينزل لكم من السماء رزقا اي مطرا ينبت به الحب قيل وقوله تعالى قد انزلنا عليكم لباسا اي مطرا ينبت منه القطن واجيب بوجه اخر وهو انه يحتمل ان تمرد اممنا ثم ارتدوا وفيه انهم لم يؤمنوا قط كما يدل عليه قصتهم المذكورة في القرآن في مواضع وعند المعتزلة الهداية بيان طريق الصواب لخلق الطاعة لان العبد خالق لانفاله عندهم وهو باطل لقوله تعالى انك يا محمد صلي الله تعالى عليه ولم لا هدى من اجبت ولكن الله هدى من يشاء وذلك لانه صلي الله عليه وسلم بين الطريق لكل واحد فلا يصح النفي لو كان الهداية بيان الطريق واجيب بانه كقوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى اي انك لا تبين الطريق في الحقيقة ولكن الله يبين حيث ايدك بالمعجزات ودفع اذ لا بانه لا وجه في التخصيص بمن اجبت وربان ذلك من سبب النزول وثانيا بانه لا يلائم التشية في قوله تعالى ولكن الله هدى من يشاء والاية نزلت في ابي طالب كان ثم النبي صلي الله عليه وسلم وهو يجب اسلامه وكان ابو طالب يريه في صغره ويحفظه عن اذى قريش بعد النبوة وله قصائد في مدح النبي صلي الله عليه وسلم وفي الاعتراف بنبوته لكن لم يوجد منه اذعان والتسليم وترك ملة الكفر كما يقول يا ابن اخي انت نبي صادق ولكني اخترت النار على العار كذا ذكره غير واحد من المفسرين والمؤرخين ولقوله عليه الصلوة والسلام اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون رآه البيهقي في شعب الايمان بهذا اللفظ عن عبد الله بن عبيد كذا ذكره القاري الهري مع انه تعالى اراد صلي الله عليه وسلم بين لهم طريق الثواب دعاهم الى الاهتداء فلو كان الهداية بيان الطريق لم يكن للدعاء معنى لان الدعاة انما هو لطلب ما لم يحصل وكذا الاستدلال بقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم واودع عليه انه مصروف عن الظاهر عند اهل السنة ايضا اذ الاهتداء مخلوق فيهم ولا معنى لطلب خلقه فلا بد من تاويله بطلب الزيادة او التشية وليس هذا التاويل اولى من تاويل المعتزلة اياه بطلب زيادة البيان وعندنا فيه نظران البيان انما هو ليفيد العلم واذا حصل العلم فليس في زيادة البيان كثير فائدة اما خلق الطاعة فهو مطلوب في كل ساعة ثم اعلم ان ما ذكره تفسير بعض الاشاعرة وبعض المعتزلة وهذا البحث مذكور في كتب الكلام وللبعض من الفرقين تفسير اخر مشهور مخالف للاول والبحث فيه مذكور في كتب التفسير عند قوله تعالى هدى للفقين فاشار اليه بقوله والمشمون ان الهداية عند المعتزلة هو الدلالة للوصول الى المطلوب ارادوا الاتصال بالفعل والام لم يكن بينه وبين المعنى الثاني فرق وهذا التفسير يلائم التفسير الاول للاشاعرة انزلت هذا باطل على اصول المعتزلة لان الاتصال بالفعل يستلزم كون الوصول بقدر الحق سبحانه اختيارا فينا في

الثواب اجيب بان العبد عندهم يصل بقدرته واختياره وليس من الله سبحانه الا الدلالة حتى لو لم يد لهم الحق سبحانه
لامكن لهم الوصول بعقولهم ولم يكن محالاً وظهريه الفرق بين هذا التفسير للمعتزلة والتفسير الاول للاشاعرة لان الوصول
عندهم بخلاف الله سبحانه يستحيل يدونه واستدل صاحب الكشف على صحة هذا التفسير بوجوه ثلثة الاول ان البلغاء
يستعملون الهداية في مقابلة الضلال كقوله تعالى وانا اواياكم على هدى او في ضلال مبين وعدم الوصول الى المطلوب
معتبر في الضلالة فيجب ان يعتبر الوصول في الهدى ليصح التقابل اجاب عنه الامام بان الهدى غير الاهتداء ومقابل
الاول الاضلال وثاني الضلال ورد بوجهين احدهما انه لا فرق الا بالزوم والتعدي اعتبار الوصول في اللازم يستلزم
اعتبار في المتعدي وفي الاستلزام نظره دفعه بانه لا فرق بين اللازم والمتعدي في باب المطاوعة الا ان الاول انفعال و
الثاني فعل فالاستلزام ظاهر ورواه السيد السند بانه يرجع الى الوجه الثاني من الثلثة ثانيهما ان المقابل هو الضلال لمبين لا
مطلق الضلال فيجوز ان يكون الضلال غير المبين وهو عدم الوصول مع الدلالة داخل في الهدى اجيب بان الكلام
مسوق للتعريض على سبيل الانصاف لعل السامع يتفقا بالقبول فيتفكر ويتنبه على ضلاله وهذا لا يلزم ادخال الضلال
في الهدى فعلم ان التوصيف للتنبيه على ان المخاطب في ضلال ظاهر الا للتقيد الوجه الثاني ان الانسان يمدح بكونه
هدى كما يمدح بكونه هتدياً والمدح لا يستحق المدح ما لم يصل بل لو لم يصل لا يستحق الذم واجيب اولاً بان التمكن
من الوصول الى المطلوب فضيلة تستحق المدح ولا ينافيه المذمة على عدم الوصول كما ان العلم بلا عمل يذم مع ان العلم في
نفسه فضيلة عظيمة دفعه بانهم لا يفرقون في المدح بين هدى وهتدى وبيان الطريق لا يستلزم مساواتهما وثانياً بان
غير المنتفع من الهدى كما لا يسمى هدى لان الوسيلة اذا لم تفض الى المطلوب كانت كالعديم وهذا الجواب للامام ودفع تارة
بان المجاز خلاف الاصل وتارة بما ذكره البيضاوي انه لا يقال هدى الا لمن اهتدى بالاستقرار ولو كان مجازاً لزم وجود
مجاز لا حقيقة له وهو مستبعد ومنع بانه من غلبة المشتق في فرد من مفهوم المشتق منه ونظائر كثيرة الوجه الثالث
ان العرب تستعمل اهتدى مطاوع هدى يقال هديته فاهتدى لقولهم قطع فانه قطع فكما ان الانقطاع لازم للقطع
فكذا الاهتداء للهداية اجيب بوجوه احد هاتان الزوم في المطاوع يمنع لقولهم امرته فلم ياتر وهذا الجواب للامام ورد
اولاً بان حقيقة الايتام صيرورته مأمور او هو بهذا المعنى مطاوع ثم استعمل في الامثال مجازاً ثم صار حقيقة عرفية وهو
بهذا المعنى ليس مطاوعاً ثانياً بانه نادر واللجة في اللغة بالشراذ وثالثاً بان الاستلزام في المطاوعة قد لا يحصل اذا كان المفعول مختاراً
للايلزم سقوط اختياره وثانياً لان لم المطاوعة في هدى واهتدى لقولهم هداة فلم يهتد بانه مجاز من عدم الوصول هذا
ما وردناه تشجيذاً للنحو اطرا ما الجزم بالحق في نحو هذا المسئلة فذنه خطر القتل وعندنا الهداية هي الدلالة على طريق يصل الى
المطلب سواء حصل الوصول والاهتداء او لم يحصل وليست على بقوله تعالى اما تمم فهدى ينهم فاستجوا العى على الهدى و
هذا التفسير هو التفسير الاول للمعتزلة او قريب منه لذا احتج الفاضل الخيال على رد تفسير الاول للمعتزلة كما احتج به صاحب الكشف

على صحة التفسير الثاني لهم وذا من الجواب بقى هنا بحاث الاول ازلت فالسبب في اختلاف النقل عن الاشاعة اجيب بان مرادهم من الاول المعنى الشرعي المستعمل في غالب استتمالات الشرع للهداية المنسوبة الى الحق تعالى ومن الثاني المعنى اللغوي او العرفي ثم لا يخفى ان للفرق الاول كلامي مبني على مسألة خلق الاول والى الثاني فلفظ لا يدعوا اليه غرض شرعي بل يرجعه تتبع الاستتمالات ولا غرض للتكم في البحث عنه لذا وافق بعض الابرار في المعتزلة وعندى ان اول ما نشأ الخلاف الثاني هو من غلط الناظرين في الكشف فان الرنخشي اختار الدلالة الموصلة واعترض عليه الامام الرازي في التفسير الكبير واختار الدلالة المطلقة نظرا الى استعمال العرب لا بناء على رعاية المذهب فزعم الناس ان الاول للمعتزلة والثاني للاشاعة كما ان الرنخشي اختار الزلام في الحمد لله للجنس اختار بغير المفسرين هنا الاستغراق فزعم المتأخرون ان كون الزلام في الحمد للجنس مذهب المعتزلة ولا استغراق مذهب اهل السنة مع انه لا يتصلق بذلك شيء من المذاهب البحث الثاني قال بعض المحققين ان ظاهر من تتبع اللغة هو ان الهداية الدلالة على الطريق وفي الهداية راه نمون فهو حقيقة في هذا المعنى وبجواز في الدلالة الموصلة فهذا اختار الامام الرازي وقال صاحب الكشف بالعكس قال الزجاج والواحدى موضوع للقد المشترك وهو البيان ولا يخفى عليك انه لا بأس على من يعتقد احد هذه الاقوال ان البحث في ترجيح بعضها على بعض في هذا الفن خرب عن القانون الا استطراد او ان دعوى التجنيس يوهن اسند كالات المستدل من اى جانب كان البحث الثالث افساد الشارح في شرح الكشف ان الهداية متعد بنفسمها الى المفعول الثاني وبالى وباللام ومعناه على الاول الايصال وعلى الآخرين اراءة الطريق فخواهدنا الصراط المستقيم. والعجب من بعض الفضلاء اعترض عليه بقوله تعالى انك لا تهدى من اجبت ولكن الله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم فزاد قوله الى صراط مستقيم في الآية وزل عن الصراط المستقيم

بسم الله الرحمن الرحيم انما يجب ان لا يشيخ امر الله بوجوبه له هاهنا ان استحق به ذلك الواجب وما كان نافعا بنفسه مستكملا بفعله وهو محال وان لم يستحق الذم فلا وجوب ثانيها ان الوجوب فرع للحكم ولا يحكم على الله سبحانه شيء ثالثها ان الوجوب الشرعي لم لان فرع التكليف والتكليف منه لا عليه كذا الوجوب العقلي لانه مبني على عقلية الحسن والقبح فباعتبارنا نظرا لان الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص مما يدرك بالعقل بالاتفاق كما حققه صاحب المواقف وقد تقررت تنزيه الواجب عن النقص ولذا اختار الماتريدية ان ما يستقيس العقل جلا يجب تنزيه الله الواجب عنه تعالى والله اعلم قال المفسر وما هو اصله للعبد فليس بواجب على الله تعالى خلافا للمعتزلة ولهم فيه مذهب احدثها الجبائي قال يجب ان يعطى الله العبد ما علم انه انفع في دينه يلزم ترك الواجب في زمات كاذرا ثانيها لبعض معتزلة بصرا قالوا يجب على الله تعالى ان يعرض العبد على الثواب ان علم انه يكفر عند كونه مكلفا ويلزمهم ترك الواجب في زمات صغيرا ثالثها للمعتزلة بغداد قالوا يجب الاصلح في الدين الدنيا مع ما معنى ما هو الاوفق بالحكمة وقد بين نظام العالم فيجب خلق الكافر الفقير المعذب في الدارين لكونه مشتملا على حكم عظيمة وان لم يكن اصلح في حق هذا الكافر هذا المذهب لا يرد عليه شيء من المفسدات التي ذكرنا ثم يوافق كثير من كلمات اهل السنة من الماتريدية كما يذكرون

الشارح في بحث ارسال الرسل لكن الماتريدية يفرقون في اللفظ فيقولون بعث النبي صلى الله عليه وسلم واجب من الله عليه ولا
 اى لو كان اجبا لما خلق الكافر الفقير المذنب في الدنيا بالفقر والاخرة اذ العدم اصح له من العذاب الدائم وان خلقه امانة طفلا
 او سلب عقله ولما كان له تعالى منته على العباد واستحقاق شكر في الهداية وافاضة انواع الخيرات لكونها اى الهداية والافاضة
 اداء للواجب وفي التنزيل بل الله من عليكم ان هداكم للايمان وشكركم واجب اجماعا وليد عليه ان العبد محمود ومثاب على
 الطاعات الواجبة والجواب اولا الاستحقاق ممنوع عند تابل الثواب فضل منه تعالى وثانيا بان معنى اداء الواجب فعل ما يكون
 تركه محالا وعدم المنته على العباد والاستحقاق على هذا ظاهر يخرج عن اختياره اعترض عليه بان الالب يكون له منته واستحقاق
 شكر على الابن في شفقة عليه مع انه لا اختيار له في الشفقة اجيب بانه ممنوع بل المنته في الحمد منته الاختيارية ولما كان امتثاله اى
 وضع المنته على النبي صلى الله عليه وسلم فوق امتثاله على اى جمل هو فرعون هذه الامة اذ فعل الله تعالى بكل منهم غاية مقدرة من
 الاصل له اذ من هبهم ان كل ما قد الحق سبحانه عليه من الاصل فهو واجب ولما كان السؤال العصمة عن الذنوب والتوفيق على
 الطاعات وكشف الضراء اى الشدة والبسط اى سوال الكثرة في النصب والرخاء وكلمة في متعلقة بالبسط اى كثرة النصب والرخاء
 معنى اسم كان مع انه قد ثبت سوال هذه الامور عن الله سبحانه في الاحاديث الصحيحة واجماع الامة بل جار تعليم سوال
 بعضها في القرآن لان ما لم يفعل الحق سبحانه من كشف البلاء وكثرة الرخاء في حق كل واحد من العباد فهو مفسدة بفتح الميم
 اى فساد او محل فساد ضد المصلحة له اى لكل واحد يجب على الله تركها اذ لو كانت مصلحة لم يتركها الله تعالى ولما بقي في قدرة
 الله تعالى بالنسبة الى مصالح العبد شئ اى لا يقدر الحق سبحانه ان يفعل باحد منهم خيرا اذ قد اتى بالواجب اى بجميع ما يجب عليه
 من مصالحهم اذ لو كان شئ منها باقيا في قدرته ولم يفعله كان تركا للواجب فيلزم ان تكون مقدرا متعنتا هينة وهو محال و
 لعبه بفتح اللام والعين وسكون الميم واللام للقسم والعبر هو الحيوة مبتد محذوف الخبر اى حياتي مقسم به هذا القسم عجيب
 من الشاير فان القسم بغير الله تعالى حجة في غاية التعجب ان يقال اراد الله بخلق عمره اقلت كيف حلف الله سبحانه بالشمر
 وضحي والليل والنهار جيب اولا بانه لا يسئل عما يفعل وثانيا بانه على الحذف اى خالصة بان بالكسر فساد هذا الاصل اى
 الفاسدة اعنى وجوب الاصل بل اكثر اصول المعتزلة اظهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى اى اصهر من دونه واكثر من
 ذي الاحصاء ولا يبعد ان يفهم الفعل لتفضيل لفظ البعيد ويكون من متعلقيه فالمعنى اظهر بعيدا من الغفار واكثر بعيدا من الاحصاء
 وقد ذكر في شرح المقاصد مفسدة كثيرة لهذا الاصل ومنها انه يلزم ان لا يخلد الكافر في النار لان الاصل الخروج لابل عدم الدخول
 ومنها انه يلزم ان لا يموت المحسن الا بعد الاف سنة ليزيد اعمال خيرة ومنها انه يلزم ان لا يعيش العاصي ما ناكثرا لان
 طول عمره زيادة في المعاصي ومنها ان لا يخلق ابليس لانه مبدا الشر والقبائح في العباد وذلك اى ظهن مفسد هم وكثرتهم
 لقصور نظرهم في المعارف الالهية جمع معرفة اى لا يعرفون جلال الحق سبحانه ولا كمال صفاته ورسوخ قياس الغائب على الشاهد
 في طبائعهم كقولهم يجب على السيد ان يفعل بعد ما ينفعه ولا يضره وغاية متشبثهم اى اتوى دليلهم وهو اسم مفعول او

طرف من التثبت وهو التمسك والالتصاق بشئ في ذلك في وجوب الأصلح ان ترك الأصلح يكون بخلافه بففتحين
 أي جهلا لأنه ان تركه مع العلم بكونه أصلح فبخل أو بدنه فجهل وجوابه ان منع ما يكون حق للمانع المراد بما هو ما يعتقد الناس
 مصالح من الصحة والنعيم والطاعة ودخول الجنة وبالمانع الحق سبحانه والحال انه قد ثبت بالأدلة القاطعة كرمه ضد البخل أي
 كرم المانع وحكمة علمه بالعواقب أي بان عاقبة هذا الأمر خير وهذا الأمر شر يكون محض عدل وحكمة خبر ان أي اذا كان
 الشئ حق الشخص للحكم فمنعه عن رجل لا حق له فهذا المنع عدل وحكمة ولا بخل وجهل فكذا فيما نحن فيه إما كون المنع
 عدلا فلا لأنه تعالى إنما منع حق العبد اذ العبد لا يستحق شيئا بنفسه بل العطاء فضل والمنع عدل لا بخل اذ البخل
 هو ان يمنع الغني حق الفقير الثابت في مال وإما كون حكمة فلا لأنه حكيم وأسرار حكمة تعالى وعلمه بالمصالح أجل وأعلى وادق
 وأخفى من ان تذكرها العقول القاصرة فلا يلزم من عدم معرفتها عدمها في نفسها وملخص الجواب ان فعل الله تعالى كل
 حكمة ومصلحة وان لم نعرفها فيجب له ان يترك الأصلح في بعض العباد لمصلحة لا يعلمها إلا هو ولا حق لهذا العبد حتى يكون الترتيب
 شريفا ان يعلم ان هذا الجواب مبني على تسليم حسن البقر العقليين كما هو مذهب المعتزلة والماتريدية أما على طريق
 الأشعري فالجواب انه لا يغير من الله شئ وإنما اختار الشارح الأول لأنه اقرب الى العقول واجتزأ بعض المعتزلة بان الفعل يجب
 عند جود القدرة والداعي اليه انتفاع المانع اجيب بان هذا وجوب الفعل عنه أي لزوم صدوره عند تمام العلة ولا نزاع فيه
 إنما النزاع في وجوب الفعل عليه أي استحقاق الذم على الترتيب ثم ليت شعري الشعر بالفقر العلم وخبر ليت محدث أي ليت
 على حاصل فظاهر هذا التركيب التثني لحصول العلم لنفسه والمطلوب منه تعريض المخاطب بانه لا علم له بما معنى وجوب الشئ
 على الله تعالى استفهام اذ ليس معناه استحقاق تارك الذم والعقاب وهو ظم لأنه تعالى منزلة عن ان يذم او يعاقب اما العقاب
 فلا لأنه غير منقوص وهذا بانفاق الطرفين وإما الذم فلا لأنه المالك فله التصرف في ملكه كما شاء وهذا مبني على ان الحسن البقر شرعا
 لا عقليان ويؤيد بان السيد لا يملك قتل عبده والجواب ان هذا البقر الشرعي وايضا ليس مالكته كما ليكية الحق سبحانه ولا لزوم
 صدوره عنه تعالى بحيث لا يتمكن أي لا يفقد الله سبحانه من الترتيب بناء على عدم التمكن على استلزامه أي الترتيب محال من نفسه
 او جهل او هبث او بخل ونحو ذلك من النقائص لأنه أي حمل الوجوب على هذا المعنى رفض لقاعدة الاختيار أي كوز الصانع
 مختارا لان عدم القدرة على ترك الفعل اضطرار وهو منزلة عن ذلك وميل الى الفلسفة الظاهرة العوارض بغير وقد يضم اليه
 والنقصان أي الفلسفة التي عيدها ظاهرا أي قول بالايجاب وهو مذهب الفلسفة الباطل باجماع الاشاعرة والمعتزلة والمختصر
 ان للوجوب معنيين شرعي وعقلي الأول غير متصور في الله سبحانه الثاني مذهب فلسفي فاسد فلا معنى للوجوب على الله سبحانه
 وقد تحيرت المعتزلة في الجواب عنه على وجوه احدى ان معنى الوجوب اقتضاء الحكمة مع القدرة على الترتيب فهذا معنى ثالث
 قلت وهذا الجواب مما يقول به الماتريدية ودفع بان الاختلال بالحكمة نقص محال عندهم فيستحيل ترك الأصلح لاستلزامه
 المحال ان جاز بالنظر الى نفسه فهو كقول الفلاسفة ان العالم لازم لذاته تعالى لا شئ له من المصالح وان كان ممكنا في نفسه عندي

ان بين القولين قرأ وهو ان الفلاسفة لا يجعلون للصالح واعية الى ايجاد العالم وان كانت لازمة له بخلاف المعتزلة فان المصالح وداعى عندهم وايضا لا يخفى ان المنكر من الفلاسفة انما هو الايجاب الثاني لوجوه القدر والاختيار وجوب الصدق والعواض لا يلزم الايجاب كما ان تقدم علم الله تعالى بافعاله لا ينافي اختياريها ثانيها ان المعنى انه يفعل البتة ولا يتركه ان جاز الترك كما في العاديات فانا نقطع بان جبل احد لم ينقلب ذهبا في هذا الا ان مع انه جائز وهذا تاويل متأخرى المعتزلة فعلى هذا ليس شئ من الفعل او الترك واجبا حتى يستحيل الطرف الاخر كما يقوله الفلاسفة وبانه لم يبق من الوجوب الا الاسم قلت لكن العادى اقرب الممكنات الى الواجب لا شتر كما في جزم العقل بوقوعها ثالثها ما نقل عن بعض المعتزلة وهو ان معنى الوجوب استحقاق تاركه للذام عند العقل .

بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في المعاد قال المصنف وعذاب القبر مبتدئ والخبر ثابت والاضافة بمعنى في وقيل عذاب اهل القبر على حذف المضاف ولما راد به عذاب يكون بعد الموت قبل البعث سواء كان الميت مقبولا ام لا وانما اضيف الى القبر نظرا على الغالب للكافرين الصريح ان عذابهم غير منقطع الى يوم القيمة كما نطق بالاحاديث وذكر النسفي في بحر الكلام ان الكافر يرفع عنه العذاب ليلة الجمعة ويومها وجميع شهر رمضان ولقبض عصاة المؤمنين قال النسفي في بحر الكلام المؤمن العاصي يعذب في قبره لكن ينقطع عنه يوم الجمعة وليلتها ثم لا يعود اليه يوم القيمة انتهى وقال السيرطي هذا يخرج الى دليل قلت السيرطي اعرف من النسفي بالاحاديث والا تارة في الحديث ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم سأل جبرئيل وميكائيل في الربا عن رجل يدبر اسنحة يحرقها الا انه الرجل ياخذ القرآن فيرفضه فينام عن الصلوة للكتابة يفعل به هذا الى يوم القيمة ثم اراه البخاري خصر البعض لان منهم من لا يريد الله تعذيبه فلا يعذب فنهى الشهاد فنعن مقداد بن معد يكرب قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم للشهيد عند الله ست خصال ينقل في اول وقعة مزدمة ويرى مقعدا من الجنة ويجاز من عذاب القبر الحديث ثم اراه الترمذي وعن خالد بن عرفطة مرفوعا من قتل بطنه لم يعذب في قبره ثم اراه ابن ماجة وعن انس مرفوعا من مات يوم الجمعة وفي عذاب القبر ثم اراه ابو يعلى وعن ابن مسعود قال من قرأ تبارك الذي بيده الملك كل ليلة منعه الله بها عذاب القبر ثم اراه النسائي وتنعيم اهل لطاعة في القبر بما يعلم الله ويريد الله الحار متعلق بالعذاب والتنعيم اشارة الى ان هذا الاعتقاد الجمل كافي واما البحث عن كيفية تغيرها فغير لازم لغرضه دقتة ويحتمل ان يتعلق بالتنعيم فقط رفعا للاستبعاد فان الوهم قد يستبعد من تنعيم اجزاء الميت ما لا يستبعد من تالمها كما يحصر التنعيم في الاكل والشرب ونحوهما وهذا اى ذكر العذاب التنعيم معا اولى مما وقع في عامة الكتب من الاقتصار على اثبات عذاب القبر دون تنعيم بناء على للاقتصار على ان النصوص الواردة فيها اكثر وذلك لان الوعيد ابلغ في الدعرة والزجر وعلى اعمامة اهل القبر بتشديد الميم اى اكثرهم كفارة عصاة والتعذيب بالذكر اجدل اى اليق هذا دليل المقتصرين وانما كان مانعه المصنف اولى لان الاقتصار على احد القسمين في مواقع البيان قد يرهق نفق القسم الاخر ولان المشرع هو اعتقاد العذاب التنعيم معا ولان عرف المشرع غالبا جعم البشارة والا نذار وكان التنعيم حال الانبياء عليهم السلام

والصالحين فلا ينبغي ترك ذكره وسؤال منكر ونكير منكر بفخر الكاف كما في القاموس اسم مفعول من انكره اذا لم يعرفه ونكير فاعيل بمعنى مفعول اي من لا يعرف قال الحكيم الترمذي سميا بذلك لان خلقهما لا يشبه خلق الانسان لا البهائم ولا الهوام وليس في خلقتهما انسر للناظرين وزعم ابن يونس من علماء الشافعية ان اسم ملكي المومن مبشر وبشير وهما ملكان شخصان من الملائكة وقال الامام الحليبي احد عظماء الشافعية والذي يشبه ان يكون ملائكة السؤل جماعة يسمى بعضهم منكرا وبعضهم نكير فيسبغت الى كل ميت اثنان منهم كما كان الموكل لكتابة عمل كل واحد منهم ملكين يدخلان القبر عقب الدفن اذا رجع الناس عنه كما في الحديث انهما اسنان يحران اشعارهما كان اصواتهما الرعد العاصف وكان ايدهما البرق الخاطف رأى ابا البيهقي فيسلان العبد عن ربه عن دينه عن نبية وقال السيد ابن شجاع هو احد اعظم علماء الحنفية ان للصبيان سؤالا قال لقرطبي يكمل لهم النقل ويصمون الجواب وقال الضحاك بن مزاحم يسألون عن الميتات الذي سبق في صلب آدم عليه السلام واستدل هؤلاء بان النبي صلى الله عليه وسلم صلى على صبي وقال اللهم ارحم العذاب وانكره قوم لان الصبي غير مكلف ونسب الحديث بوحشة القبر قال السيوطي هو الصحيح الصواب وبه افتى شيخ الاسلام ابن حجر العسقلاني وقال للنسفي في بحر الكلام اطفال المومنين ليس عليهم عذاب القبر ولا سوال منكر ونكير وكذا الا بنبياء عند البعض والصحيح خلافه قد صح انه لا سوال لبعض صلحاء الامت فالنبي اولى فعن ابي امامة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من ابط في سبيل الله امنه الله فنتت القبر رأى الطبراني وعن ابي عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ما من مسلم يموت يوم الجمعة او ليلة الجمعة الا وقاه الله من فتنة القبر رأى الترمذي وقال بعضهم لا يسأل النبي عليه السلام عن به ودينه بل عن حال امته وهذا غير بعيد لانه ليس فتنة ثابتة كل من هذه الامور يريد تصحيح وقوع ثابت خبر اخر ثلاثة امور بان الضمير المستكن فيه راجع الى كل واحد منها لا الى مجموعها كقول والده ورسوله اخى ان يرضوه باللائل التمعية اي المسموعة من الشارح وهي الايات والاحاديث لانها امور ممكنة غير مستحيلة اخبر بها الصادق وهو النبي صلى الله عليه وسلم وقد تقرر ان الامر الممكن الذي اخبر به الشارح يجب الايمان به من غير تاويل واما الامر المحال فالنص لوارثه فيه ما اول مصرّف عن الظاهر والنصوص الموهمة لا تثبت جسمية اوجبة للواجب تعالى فقول تعالى يدا بيد الله فوق ايديهم فانها ما ولت بالقعدة وقول الرحمن على العرش استوى فان الاستواء ما دل بالعظمة التامة والقاهرة لما تمكن في النفوس من ان العرش اعظم المخلوقات وارفعها علوا منطقت به النصوص قال الله تعالى النار مبتدأ والخبر يعرضون عليها والضمير لال فرعون اي يحرقون بها من قولهم عرض الامير الاسارى على السيف اذا قتلهم غدق او عشيا اي اول النهار اخره وهذا يحتل ان يكون عبارة عن الدمام ويجوز ان يكون على حقيقة فيكون غدا بهم في غير هذين الوقتين بنوع اخر غير النار عن ابي هريرة غدا انه كان يقول في اول النهار ذهب الليل وجاء النهار عرض ال فرعون على النار في العشي جاء الليل ذهب النهار عرض ال فرعون على النار فلا يسمع صوت احد الا استعاذ بالله من النار رأى البيهقي وعز الامام الوداعي احد اعظم السلفان رجلا سالا بعقلا ان على ساحل البحر فقال انا نرى طيرا سقا يخرج من البحر تنقود عند العشي بيضا قال في حواصلها احر ال فرعون يعرضون على النار فحرقها ونسب ريشها ثم تقود الى اوكارها

ويوم تقوم الساعة أي القيامة سميت ساعة لأنها مع طول زمانها كساعة عند الله سبحانه وإعلان بعث الموت يقع في ساعة واحدة والظرف منصوب بمحذوف أي يقال أدخلوا قراة الإمام نافع وحفص بقطع الهمزة من الإدخال والخطاب للملكة قرير الأكرتون بوصفها من الدخول والخطاب لآل فرعون آل فرعون مفعول به على الأول ومنادى على الثاني استد العذاب عذابا أشد من عذابهم قبل الساعة واشد عذاب جهنم وقال الله تعالى في قوم نوح عليه السلام اغرقوا بالطوفان فادخلوا نارا و الاستدلال بها من وجهين أحدهما أن الفاء للتعقيب بلا معلقة تانيهما أن لفظ الماضي يدل على سبق الإدخال على نزول الآية أما الجواب عن الأول بأن ما بين الموت والبعث قليل بالنسبة إلى زمان الآخرة أو إلى الله تعالى فلم يعتد به عن الثاني بأنه من قبيل قوله تعالى نفخ في الصور فتأويل الحاجة إليه وقال النبي عليه الصلوة والسلام تنزهوا أي تطهروا واصله طلب النظافة وهو النظافة عن البول وهذا بالتحريز عنه حتى لا مكان وغسل ما أصاب منه فإزالة عذاب القبر منه عامة الشيء بالتشديد الكثرة والحديث رواه ابن أبي شيبه وابن أبي الدنيا عن أبي هريرة في بلفظ تنزهوا ومن أشد ما ورد في هذا الباب حديث سعد بن معاذ في سيد الأنصار مات شهيدا وتحرك العرش العظيم فوحا بروحه وفتحت له أبواب السماء ونزل على جنازة سبعون ألف ملك وحملت جنازة ونزل النبي صلى الله عليه وسلم في قبره وبالجملته مناقبة كثيرة ومع ذلك ضمه القبر حتى اختلف أضلاعه من إصابة قطرات البول وتفصيل هذا الحديث في شرح الصدر للسيوطي وقال عليه السلام قوله تعالى يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت أي على القول الذي هو حق ثابت في نفس الأمر وثابت في قلبه على سبيل اليقين بلا ظن وشك وهذا القول هو التوحيد تصديق النبي عليه السلام في الحياة الدنيا أي في القبر عند سؤال منكرو نكير وفي الآخرة عند سؤال الموقف وقال بعضهم في الحياة الدنيا أي عند ثبوت الكفار فقد عذب الكفار كثير من المؤمنين المخلصين فلم يرجعوا عن دينهم أو هو الختم على الأيمان وفي الآخرة أي في القبر لأنه أول منزل من منازل الآخرة وآخر منزل من منازل الدنيا فيصم اعتبار من الآخرة والدنيا نزلت في عذاب القبر أي نزلت في شأنه وهذا يعم المخلص من ذلك الوقوع فيه وقال بعضهم عذاب القبر مجاز عن أحوال القبر من ذكر الخاص وإرادة العام إذا قيل بدل من عذاب القبر بدل اشتغال له أي للميت من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول رب الله ديني الإسلام ونبيي محمد صلى الله عليه وسلم رواه أكمام أحمد والبيهقي بسند صحيح عن أبي سعيد الخدري وابن جابر والحاكم عن أبي هريرة في وقد جاء معنى هذا الحديث عن كثير من الصحابة وعن عثمان رضي الله عنه قال مر رسول الله صلى الله عليه وسلم بجنازة عند قبر صاحب يدفن فقال ستغفر الصالحين واستلوا له التثبيت فإنه الآن يسأل رواه البيهقي وقال عليه السلام إذا قبر الميت ماضى مجهول بالتخفيف أي وضع في القبر أيا كان ملكا أسودا أن ازرقا أن بتقديم الزاء المعجمة على الزاء المهملة منازقة بالضم وهي بالفارسية كبوى والمراد زرقه العين وهذا اللون فيها أهيب قيل العرب تصف العذب زرق العين لأن الرمم كانوا أعدائهم وهم زرق يقال لأحدهما المنكر والآخر النكير فيقولان ما كنت تقول في هذا الرجل الإشارة أما حفص النبي صلى الله عليه وسلم في الآذان أو لأنه ينكشف صوتة على

الميت والاول فخر شيخ الاسلام ابن حجر العسقلاني وقال الشيخ محمد الدين صاحب الفتوحات ان الاشارة بهذا الرجل من غير وصف الرسالة امتحان شديد فيقول ما كان يقول اي في الدنيا هو عبد الله ورسوله اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله فيقولان قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يفسر مجهول اي يوسع له في قبره سبعون ذراعا في سبعين اي طولا وعرضا والمادة حقيقة سبعين او المبالغة في السعة وجاز في بعض الاحاديث يفسر له مد بصره اي ما يبلف بصره ولعل هذا بتفاوت الاستخاص قد يستشكل هذا من حيث النظر العقلي فيقول يجعل الارض التي حول الحفرة كالهواء في بصره وعندى انه لا دليل على استحالة كون اللحد سيعا على الميت مع ضيقه بالنسبة الى غيره كالحال في قصر الزمان وطوله بالنسبة الى الشخصين ثم ينور له فيه فيقال له نعم اي استرح فيقول ارجع الى اهلي فاخبرهم اي ابشرهم باذن الله تعالى غفر لي فيقولان له نعم كنومة العروس بفتح العين جديد العهد بالشكاح ويطلق على الزوج والزوجة الذي لا يوقظ الا يقاظا بيد ركز ان الاحب اهله اليه وهو عرسه حتى يبعث الله من مضجعه ذلك اي لا يزال في القبر منعما حتى يبعث والمضجع موضع النوم وان كان منافقا قال سمعت النكاح يقولون قولا من انكار نسبه وتكذيب بينه فقلت مثل لا ادري ما هو الحق فيقولان كنا نعلم انك تقول ذلك فيقال للارض التثني عليه الا لتيام فراهم آمدن فيلتم عليهم حتى يختلف اضلاع جمع ضلع بالكسر هو بالفارسية يهلو واختلاف الاضلاع ان يصير المعنى منها يسرى واليسر منها يعني فلا يزال فيها اي في الارض معذبا حتى يبعث الله من مضجعه ذلك رآه الترمذي وابن ابى الدنيا البيهقي وقال عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة الروضة الارض التي يقف فيها الماء وينبت بها النبت والاشجار بالفارسية باغ والرياض بالكسر جمع اوحفرة من حفر النيران الحفرة بالضم بالفارسية مغاك كاوير والنيران بالكسر جمع نار واورده بلفظ الجمع بخلاف الجنة فهو يلا والحديث رآه الترمذي عن ابى سعيد والطبراني عن ابى هريرة ثم للحديث مجهول على ظاهره عند المحققين وقد شهد الريحان والياسمين في قبور الصالحين ولنا في قبور غيرهم وبالحملنا الاحاديث في هذا المعنى في حال القبر وفي كثير من احوال الآخرة كالبعث والحساب والصراف والخوض والشفاعة متواترة للمعنى وان لم يبلغ احادها بمد الهمزة على انفعال جمع احد اي لم يبلغ افرادها من حيث الفاظها احد التواتر وبينا ان تواتر الخبر اما لفظي وهو ان يكون اللفظ منقولاً بعينه كالقرآن المنقول بلفظ المتفق عليه بين الراية واما معنوي وهو ان يكون الفاظ الخبر مختلفة وكل لفظ منها مراداً من الاحاد بل تواتر لكن يكون المعنى المشترك بين الفاظ مراداً بالتواتر كجرحا تم والتواتر المعنوي ايضا حجة كاللفظي فان الخبرين خبرنا بوجوه بغير الفاظ مختلفة افاد اليقين معناها المشتركة ثم قد روي احاديث عذاب القبر وسواله عن جمع عظيم من الصحابة منهم عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وانس بن مالك والبراء وتميم الداري وثوبان وجابر بن عبد الله وحذيفة وعبد الله بن الصامت وعبد الله بن راحة وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعبد الله بن مسعود وعمر بن العاص ومعاذ بن جبل وابو امامة و ابو الدرداء وابو هريرة وعائشة رضي الله تعالى عنهم ثم روي عنهم اقوام لا يحصى عددهم وقد الف جلال الدين السيوطي احاديث القبر والآخرة في كتابين شرح الصدور في احوال القبور والبدن الساخرة في احوال الآخرة ومن وجد هاهنا وجد الجاهن بغير ههنا

مسئلتين العلم بها وهو ضغط القبر وقدر الحديث على انما نعم للطبع والعاصي فعز عائشة رضوان الله تعالى عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان للقبر ضغطة لو كان احدا جرح منها لجا سعد بن معاذ وراحمه عن ابى ايوب ان صبياد فن فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو انك انزلت احد من ضغط القبر لانت هذا الصبي واه الطبراني بسند صحيح وقال القاسم الصندي لا يجز من الضغط صاحب ولا طاهر غير الكافر يد له الضغط والمؤمن يضغط في اول نزول القبر ثم يفجر قبره وقال الحكيم الترمذي ما من احد الارضية تصوم من الطاعة فجلت الضغط جزاء لذلك غير الانبياء فلا ضغطة لهم وعز عائشة قالت يا رسول الله انك منذ حدثتني بصوت منكروك كبير وضغطه القبر ليس ينفعني شئ قال يا عائشة ان اصوات منكروك في اسماع المؤمنين كالاعمد في العين ان ضغط القبر على المؤمنين كلام الشفاعة يشكر اليها الصلوات فتغفر لاسم غزار قيقاراه اليهم في وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة والرافض بالجر عطف على المعتزلة وهم قوم يعضون الخلق بالثلاثة وسما بذلك لان زيد بن زين العابدين بن الحسين رضي الله عنهم اصب الخرافة وبايعه الناس فجلت عساكر بني امية يحاربونه فقال له قوم تبرأ من حب ابى بكر وعمر حتى ننصرك فقال لا اتبرأ من وزيري رسول الله صلى الله عليه وسلم فرفضوا اي تركوا حتى اخذته الاعداء وقتلوه وقيل سما بذلك لانهم رفضوا دين الحق لان الميت حماد بالفتح لا حيوة له ولا ادراك تفسير الحماد فتعذبه محال فالنصوص الناطقة بما رآه واجاب الصالح من المعتزلة وبعض الكرامية والامام ابن جرير الطبري من اهل السنة بان الميت يعذب بلا حيوة وقال المحققون هذه سفسطة واراد عليهم ما روى من تسليم بعض الاجزاء لا يشجار على النبي صلى الله عليه وسلم وقوله تعالى وان من هذا لايهبط من خشية الله فلا يجد ان يخلق الله سبحانه في الجماد ادراكا يكون سببا للتلذذ والتعظيم واجيب بانه يكون شر حيا لا جماد اوليس الحيوة مخصصة فيمن يفعل الافعال الاختيارية والجواب ان يجوز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء من بدن الميت اذ في بعضها نوعا من الادراك والحيوة مغاير لهذا النوع الحاصل قبل الموت قد ما يدرك المم العذاب اذ لا التعظيم وليس هذا يعجب بل قد شهدت النصوص بحياة ما تسميه جمادا قال الله تعالى وان من شئ الا يسبح بحمده واما تسميتها جمادا وامواتا فانما هي بالنسبة الى الحيوة الحاصلة لنا وهذا احد الكلام والالذ لا يستلزم اعادة الروح في البدن هذا جواب اشكال اذ رده المعتزلة مستدلين بقوله تعالى لا يد وقون فيها الموت الا الموتة الاولى اذ لو اعيد المرء في القبر لوجب ان يذوق موثانا ثانيا قبل البعث وحاصل الجواب ان المستلزم لاعادة المرء انما هو الحيوة الكاملة واما ادراك الكلام واللذة فيمكن ان يحصل باذني تعلق للروح بالبدن سواء كان الروح فوق السماء السابعة او محبوسا في سجين شبيهوا هذا التعلق بوقوع شعاع الشمس من السماء الرابعة على الارض وعندى في هذا الجواب بحث وهو ان الاحاديث الصحيحة ناطقة بان المرء يعاد في الجسد عند السؤال فالجواب بانكار الاعادة غير موجه قد اجاب المشاغخ من هذه الآية بوجوه اخر احدها ان حيوة القبر ان كانت عند السؤال باعادة المرء فهي حيوة ضعيفة فجاز ان لا يسمى زوالها موتا وقال شيخ الاسلام ابن حجر ظاهر الخبر يدل على ان المرء تدخل في نصف الجسد الاعلى ثانيا ان الموت الحاصل بعد اعادة المرء مندرج في الموتة الاولى ثالثا ان الضمير للجنة والاستثناء تأكيد لعدم الذوق على سبيل التعليل بالحال فالمعنى لو امكن فيهم الموت الاول في الجنة لذوقها لكن غير ممكن

فلا موت في الجنة ويجوز ان يكون قوله وهذا لا يستلزم عادة الروح في البدن اشارة الى نفي اشكال آخر للمعتزلة وهو ان القول بحياة الميت سفسطة للفرق بين الحي وبين الميت وبين حاصل الجواب ان الحياة التي للميت ليست بحياة غير باعادة الروح في الجسد باعادة كماله ولا يستلزم ان يتحرك ويضطرب من الالم او يرى أثر العذاب عليه من احراق او ضرب حتى ان الغريق في الماء او المأكول في بطون الحيوانات او المصلوب في الهواه يعذب وان لم نطلع عليه جواب عن الاشكال للمعتزلة وحاصله اننا نرى الميت معذباً بالحكم بعذابه سفسطة كاليه في ثلثة اشخاص احدهم الغريق لان الاحراق في الماء البارد غير منقول لثاني من اكل السباع اذ لو عذب بالاحراق بطونها الثالث المصلوب لا يزال في الهواه براه ويشهد الناظرون بلا سوال وضيق مكان وعذاب حاصل للجواب ان الله تعالى على كل شئ قدير واننا لانك انما خلق الله سبحانه ادراكه فينا فيجوز ان يستر هذه الاحوال عن حواسنا كما كان جبريل عليه السلام ينزل على النبي صلى الله عليه وسلم ويكلمه ولا يشعر بالخبر من ذلك وكما ان صاحب السكتة حتى ولا يدرى محيى ومن تامل في عجائب ملكه وملكوته بفحتين هو الملك العظيم والود والتاء للبالغة وذكره بعد الملك ترقياً في المدح وقال بعضهم الملك هو العالم السفلى والملكوت العلوى وقيل الملك المحسوسات والملكوت ما غاب عن الحس كالملائكة والارواح والجن وغرائب تدبره وجبروته بفحتين مباينتين وهو العظمى يتبعه امثال ذلك فضلاً عن الاستحالة واعلم انما كان احوال لقبرها هروم سفسطة بين امر الدنيا والاخرة ولذا تسمى احوال البرزخ افرادها بالذكر اى ذكرها على نسق مغاير لنسق بعدها من احوال المحشر ثم اشتغل ببيان حقيقة المحشر وتفاصيل ما يتعلق بامور الاخرة ودليل الكل انها امور ممكنة اخبر بها الصادق ونطق عطف تفسيرها الكتاب والسنة القران والحديث فتكون ثابتة وصرح المصريح حمله بحقيقة كل منها على حدة مع انه كان يكفيه ان يقول البعث والرسن والكتاب السوال والموض والصراط والجنة والنار حق تحقيقاً وتأكيداً واعتناء بشأنه الاعتناء كوشيدن فقال و البعث هو ان يبعث الله الموتى من القبور بان يجمع اجزائهم الاصلية ويعيد الارواح اليها تختلف في الاجزاء الاصلية نقيض هي الاجزاء التي تعلق بها الروح اولاد قتل هي المتكررة من المني وقيل التراب الذي يحنه الملك بالمني وفي الحديث ما من مولود الا وقد فرغ من تراب حفرة رآه ابراهيم وقال عبد الله بن مسعود الصحابي ان الملك الموكل بالرحم ياخذ التراب الذي يدفن فيه فيعجن به النطفة رآه الحكم الترمذي وقيل هي التي كانت موجودة في الشخص قبل ان يفندى ويقابلها الاجزاء الفضلية لها بالذات وهو الظاهر من كلام الشارح وتحقيق هذا المقام اننا نرى بدن احدنا يزيد باليمن ينقص بالذبول مع اننا نقطع بان الشخص باق في الحالين فهذا يدل على ان في بدن اجزاء باقية في الحالين محفوظة عن الزيادة والنقصان فحقيقة هذا البدن في الاجزاء الاصلية وان عجزنا من تلخيصها وتعريف ماهيتها وههنا اشكال من وجهين احدهما ان الكفار يحشرون باجساد عظيمة بل المسلمون ايضا على متين ذرائعاً كادم عليه السلام في الدنيا والاجزاء الاصلية اقل منه والجواب سياق ثانياً انه يجوز ان يكون للميت لهوية البدن هو النفس المتعلقة به لادم تغيرها بتغير البدن يمكن ان يجاب باننا نحكم باتحاد الشخص في الاحوال مع قطع النظر عن النفس بل كثيراً ما يكون الحاكم به جاهلاً لوجود النفس حتى لقوله تعالى ثم انكم يوم القيمة تبعثون وقوله تعالى في جواب ابى بن خلف الكافر جاء يعظم

وميم الى النبي صلى الله عليه وسلم قال من يحيى العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة فمن تدعى انشاها من العدم فهو قادر
 احياءها بعد هلاكها الى غير ذلك من النصوص القاطعة اى غير التحوّل للتأويل الناطقة بجشّار الجساد وهي كثيرة من الكتاب الاحاديث
 وهذه البحوث شريفة وهي الائمة تختلف في كيفية الافناء والاعادة على ثلاثة مذاهب الاول ازالافناء تفرق اجزاء الاجسام و
 الاعادة جمعها مستدلين اولاً بقصة ابراهيم عليه السلام قال رب ارفكيف تحي الموتى فامر بان ياخذ اربعة من الطير يقطع اجزائها
 ويفرقها على الجبال ثم يدعوها فنفل فاجتمعت الاجزاء وعادت طيوراً وثانياً بقصة عزير عليه السلام من على قرية هالكه وقال كيف
 يحيى الله اهلها فامات الله تعالى وحجارة ثم بعث بعد مائة عام فرائ عظام حمارة يخلق عليها اللحم ويتصل بعضها ببعض حتى قام حيّاً و
 ثالثاً بان الله تعالى سمي الارض اليابسة ميتاً وسمى انبات النبات عليها احياءاً لها ثم قال كذلك النشور ولا يكون الحشر على هذا
 المذهب اعادة للمعدوم الثاني ازالافناء اعدام الاجسام والبشائر احياءها ثانياً مستدلين اولاً بقوله تعالى كل من عليها فان يبقئ وجه
 ربك وثانياً بقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه تقرير الاستدلال بهما انه لو بقيت الاجزاء لم يصدق الكلية وثالثاً بقوله هو الاول الاخر
 اذ لو بقيت الاجزاء لم يكن اخر كل شئ ولا ينبغي ان يكون الاخرية كالاولية واربعاً بقوله كما بدأنا اول خلق نعيده وكان الايداء من
 العدم فكذلك الاعادة ثم اختلف هؤلاء في كيفية اعدام الاجسام قال امام الحرمين الجوهري يحتاج في وجوه الى انواع الاعراض فاذا المر
 يخلق الله في نوعاً منها انعدم وقال الكبي لا يخلق فيه البقاء وهو عرض وقال بعض الاشاعرة لا يخلق فيه الكون فينعدم وقال برهزيلي
 العلان كما انه قال له كن فكان فكذلك يقول ان فيفنى وقال ابو علي الجبائي يخلق الله فيه الفناء وهو عرض فيفنى وقال لقاضي ابريكو
 الخازن المختار فيفنى الاجسام بلا واسطة خلق عرض اعدام خلقه الثالث التوقف وهو مروي عن امام الحرمين هو مختار الشارح في
 بعض مصنفاته واختار في هذا الكتاب المذهب الاول لعدم احتياجه الى جواز اعادة المعدوم وانكوه الفلاسفة اما الطبيعيون
 منهم فزعوا ان النفس الناطقة تقضى بالموت لانها المزاج المعتدل او الدم الصالح او الخلط المعتدل او البخار اللطيف الناشئ من
 القلب فليس عندهم حشر ولا ثواب ولا عقاب واما الالهيون منهم فذهبوا الى ان النفس جوهر محرم لا تقبل الفناء والحشر
 عبارة عما يحرق عليها من الفرح والحزن بعد مفارقة البدن فانها اذا كانت كاسية للكلمات العلمية والعلمية اتصفت بالقول المجردة
 الشرائعية وشرفت بقرب الحق سبحانه ففرحت بذلك ويتصور كمالها فرحاً شديداً وذلك هو الجنة وان كانت كاسية للشروط رعدت
 عن عالم القدس واغتمت بذلك ويتصور نقصاناتها غمّاً عظيماً وذلك هو النار زعموا ان كل ما ذكره صاحب الشرع من الاغوار والاشجار و
 الحواريين والقصور للسعد والنيران والحيات والنقارب للاشتقاق فهو عبارة عن هذا الحشر الرُّحاني تقريباً الى افهام عوام الامامة
 واهل السنة يكفّرهم بذلك لان تأويل هذه النصوص القاطعة كانكارها وذهب بعض ائمة الاسلام كالامام الغزالي وصد الشريعة
 للنفى الى اثبات الحشر الجسماني والروحاني معاً لا باس في ذلك شرعاً ومن عجائب القرآن انه ناطق بهما معاً العبارة واحدة وهذا
 احد معجزاته بناء على امتناع اعادة المعدوم اختلفت العقلاء في اعادة المعدوم فقال اكثر المتكلمين جائزة وقال الفلاسفة وبعض
 المتكلمين محال وهذا البعض وان اعترفوا بالبعث الجسماني لكن البعث عندهم جمع الاجزاء بعد تفرقها لا ابداعها من العدم بعد اعدامها

واستدل المحققون بان الامكان الذاتي لا يزول والاهل الصالح المكن محال ولا يجوز انقلب الواجب ممكنا والممتنع واجبا وهذه سفسطة واستدل
 المنكر من برهنة احد هاتان المعدوم لا يقبل الاشارة العقلية فلا يصح الحكم عليه بامكان العدم واجيب اولا بالمعارضة وهي ان المعدوم
 يمتنع الحكم عليه بامتناع العدم لما ذكرتم واورده عليه بانه في تاويل حكم سلبى فلا يستدعى وجوب الموضوع بخلاف الحكم بامكان العدم فهو
 ايجابى فيستدعى دفع اولا باننا ناول امكان العدم وبسلب الامتناع وثانيا بالتقص وهو اننا نحكم على معدومات احكاما صادقة
 نحو المعدوم والممكن جائز الوجود ومن سيرلد يحجى ان يتعلم وثالثا باننا نعلم ان المعدوم لا يقبل الاشارة العقلية فان العقل
 يشير الى اسكتدوا فلا يكون اشارة لا شك فيها واربعا باننا نحكم على الموجودات بانه يحجى عن ما بعد فناءها فلا يكون حكما على المعدوم
 الوجه الثاني انه لو لم يعد الوقت الاول فلا اعادة للمعدوم بعينه لا الوقت من العوارض الشخصية وان عاد فالمبدئ والمعاد واحد
 هذا محال واجيب اولا بان الوقت ليس من الشخصات والا كان زيد اليوم غير زيد للذى كان امس كان بهمن يار الجوسى
 تليد ابن سينا يزعم الوقت شخصا وابن سينا ينكره فقال له ان كان الامر كما تزعم فلا يلزم منى جوابك لاني الان غير الذى
 باسثك وانت غير من باسثنى نسكت وعاد الى الحق وثانيا بعد تسليم اعادة الوقت ان المعاد في الوقت الاول انما يكون مبتدئا
 يكن مسبقا بحدث اخر اما اذا كان مسبقا به كان معادلا لمبتدئ وهذا الجواب الزامى والا فاعادة الوقت غير معقولة لان
 المحشونين كانوا في اوقات مختلفة الوجه الثالث ان المعدوم يبطل ذاته فلا يكون موضوع الوجود للسابق واللاحق شيئا واحدا
 لعدم انحفاظ الذات حال العدم واجيب بانها محفوظة في العلم الا لئى فالصورة الثابتة في العلم هي الرابطة بين وجود المعاد
 وبما يصح الحكم بان هذا المعاد عين ذلك المبتدئ وبهذا يظهر جواب اخر عن الوجه الاول ايضا الوجه الرابع لو اعيد للمعدوم بعينه
 للزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه ولا يمكن التخلل الا بين المتخالفين واجيب اولا بانه في الحقيقة تخلل زمان العدم بين
 زمانى الوجود ولا محال فيه ثانيا بانه يحجى التميز بين المبتدئ والمعاد بعوارض غير شخصية مع بقاء الشخصات في الحالين فلا يلزم
 التخلل بين الشئ الواحد من كل وجه دفع بانه انما يدفع التخلل بين الشخص الماخوذ بجميع العوارض وبين نفس الماخوذة
 بجميع العوارض لا بين الذات ونفسها ولا بين الشخصات ونفسها وثالثا بانه لو تم لامتنع بقاء شخص زمانا بوجود الشخص في
 طرفي هذا الزمان فيلزم تخلل الزمان بين الشئ ونفسه دفع بان التخلل ما يقطع الاتصال ويقع في الوسط والشخص الباقي
 مستمر الوجود وهو اى امتناع اعادة المعدوم مع انك لا دليل لهم للفلاسفة عليه يعتقد به بل كل دليل لهم عليه محذور
 بالحجة خبر لا غير خبر هو ما بينهما حال من المستكن في الخبر بالمقصود وهو البعث لا ان لا ندعى الايجاد وبعد الاعدام حتى يضرنا
 امتناع اعادة المعدوم لان هردنا انا الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية للانسان بعد ما تفرقت ويعيد روحه اليه سواء سمى ذلك
 اعادة المعدوم بعينه او لم يسم اى ليس هذا الجعم والاعادة من قبيل اعادة المعدوم وان سميت هاتان الاعادة المعدوم فلا يجاد لكم في
 التسمية فمهما ما شتم ونظير لك ان عمرضى الله تعالى عنه طلب الجزية من بنى تغلب قالوا لا نعطي الجزية ونعطى الصدقة مضاعفة
 فقال هذه جزيتكم فمهما ما شتم وبهذا اى بما ذكرنا من ان البعث هو جمع الاجزاء الاصلية يسقط ما قالوا اى الفلاسفة انه لو

أكل انسان انسانا بحيث صار جزء منه اى صار المأكول جزء من الأكل فان الغذاء ينقلب وما والدم ينقلب كما تنقلب الاجزاء
 اى انما صارت جزء من الأكل امان تغاد فيه ما فى الأكل والمأكول معا وهو محال لان الجزء الواحد بعينه لا يكون فى ان واحد
 موجود فى مكانين بالبدنية اوفى احدهما فلا يكون الاخر معاد الجميع اجزائه انتهى شبهة الفلاسنة وذلك اى سقوط ما قالوا
 ثابت لا للمعاد انما هى الاجزاء الاصلية الثابتة من اول العصر الى آخر عمره لاجميع الاجزاء على عمومها والاجزاء المأكولة فضلة
 بالضم اى زائدة فى الأكل لا اصلية فلا يلزم اعادة ما فى الأكل بل انما تغاد فى المأكول ان كانت اجزاء اصلية منه فان قيل
 هذا اى القول بالبعث قول بالتناسخ هو انتقال الروح من جسم الى جسم اخر وقد اتفق الفلاسفة واهل السنة على بطلانه وقال
 بحقيقته قوم من الضلال فزعم بعضهم ان كل من حر ينقل فى مائة الف اربعة وثمانين من الابدان وجزء بعضهم تعلقه بابدان البهائم
 بل لا شجار الا حجار على حسب جزاء الاعمال ليست وقد حكم اهل الحق بغير القائلين بالتناسخ والمحققون على ان التكفير لا ينكرهم
 البعث لان البدن الثانى اى الاخرى ليس هو الاول اى الدينوى لما درى فى الحديث من اهل الجنة جرد مرد كلهما بالضم
 فسكون جمع اجرد وهو من لا شعر على بدنه الا شعر الزينة وامر وهو من لا حية له وعن ابى هريرة قال قال رسول الله صلى
 الله عليه وسلم اهل الجنة جرد ومرد كلهم لا يفنى شبابهم ولا تبلى ثيابهم رآه الترمذى وعن معاذ بن جبل قال يدخل الجنة جردا
 مردا متحليين بانباء ثلاث وثلاثين رآه الترمذى وقد يروى فى الحديث المرفوع ان ابراهيم الخليل عليه الصلوة والسلام و
 ابى بكر الصديق حية فى الجنة وقال شيخ الاسلام ابن حجر العسقلانى لم يعبر ولا اعرف فى شئ من كتب الحديث ورأى الطبرانى بسند
 ضيف اهل الجنة جرد مرد الاموسى عليه السلام فان له حية تقرب الى سترته وقال القرطبى ورأى حق اخيه هارون ايضا وقيل فى
 حق آدم وليس شئ من ذلك ثابتا كذا فى المقاصد للامام السخاوى وان الجهنى ضرره مثل احد للجهنى منسوب الى جهم وهو
 النار اصله بين يدي القعر الضرس بالكسر السن الطاخنة أحد بضمين جبل بمدينة سمى به لتوحده وانفردة عن الجبال وعن
 ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يضر الكافر مثل احد غلظ جلده مسيرة ثلاث رآه مسلم اى ثلاث ليال غير رفة ما بين
 منكبي الكافر فى النار مسيرة ثلاث ايام للراكب للمسرع رآه مسلم ومن هذا ما من اجل ان البدن الاخرى غير البدن الدينوى قال
 من قال ما من مذهب الا للتناسخ فيه قدم راسخ قائل القائل هو العارف جلال الدين الرمى حاشاه ان يرضى بالتناسخ ولكنه
 قال ذلك اعتراضا على من يبحث عن هذه الدقائق ولا يكل حقيقة الامر الى الحق بخانه قلنا انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثانى
 مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول واما اذا كان مخلوقا من اجزائه لم يكن فرق بين البدنين الا فى الهيئة والتركيب ليس
 هذا لتناسخه لان الشخص من اول عمره الى آخره يتغير فى الهيئة تغيرات لا تخصى بالتناسخ اجماعا وان نحو ذلك اى تعلق الروح ببدن
 مخلوق من اجزاء البدن الاول تناسخا كذا فى ذلك نرا ما فى مجرد الاسم اى فى ان هذا هل يسمى تناسخا ام لا وليس النزاع فى
 الالفاظ بشئ فى امثال هذه المسئلة ولا دليل على استحالة اعادة الروح الى مثل هذا البدن كما من الدلائل العقلية ولا السمعية
 بل الادلة من الكتاب السنة قائمة على حقيقة سوا رتب ذلك تناسخا ام لا فالحاصل ان سبب انكار التناسخ هو قيام الادلة على

بطلانها هذه الكعادة فقد قامت الأدلة على صحتها فليست من التنازع وان سميتموها تنازعا فلا يضرنا التسمية ولا تنازعكم فيها و
 في هذا المقام اجابات مهمة البحث الاول ذكر المتكلمون ان البعث هو جمع الاجزاء الاصلية وفي الحديث يجسر المتكبرين امثال الذين
 يوم القيمة ثم اراه الترمذي والذيل الفلانة الصغيرة وهي اقل من الاجزاء الاصلية وفي الحديث اهل الجنة على صورة ابيهم ادم ستين
 ذراعا كما في صحيح البخاري وقد صرح عظم جسدا لكافر عظما فاحشا حتى جاء في الحديث يعظم اهل النار في النار حتى ان ما بين شحمتي اذن
 احدهم الما عنق مسيرة سبع مائة عام كما في الشكوة وهذا اكثر من الاجزاء الاصلية اضعا فاما مضاعفة والجواب اما عن المتكبرين فانهم يبعثون
 ببعض اجزائهم تحقير لهم واما عن اهل الجنة فانه ضم اليهم اجزاء جديدة ولا اشكال في تنعيمها بل اعمل فان فضل الله سبحانه وسيع
 واما عن اهل النار فقد استشكلوا ضم الاجزاء الجديدة لانه يلزم تعدد بها لادب لهم في التخلص عن جهة احد هان عظيم انما هو بالتفاخر
 الاجزاء الاصلية واعتراض عليه ان الجواهر الفرعية لا تقبل الانتفاخر والا انتفعت واجيب بان الحق سبحانه قادر عليه عندى فيه
 بحث لان من ههنا ان انقسامها محال ثانيا ان العذاب ليس للجسد بل للروح المتعلق به فلا يلزم تعذيب غير العاصي اقول هذا
 في غاية البسطة لكني خالف ما عليه المشايخ من ان لكل من الروح والجسد حظا من العذاب ازلت فيما تقول في قوله تعالى كلما نضجت
 جلودهم بدل لنهم جلوا انيرها قلت فسر العلماء الفائرة في الآية بوجه منها النضج وعد متقال فضيل بن عياض الحديث والفقهاء يجعلون النضج
 غير نضج ومنها تغير اللون سوادا او بياضا وهو قريب من الاول ومنها تغير الزمان بناء على اعادة المعدوم في زمان غير زمان الاول ومنها
 تغير الوضع كقولك بدلت الخاتم فوطا ثالثا انه لا يقيم من الله سبحانه شئ وفيه نظره لانه قد يدعى ان تعذيب غير العاصي محال بل تقول
 منفي سمعا ومعلوم من الضرورة الدينية رابعها ان الاجزاء الزائدة محفوفة عن العذاب انما زيدت تقيحا للصحة وايلاما للروح و
 الاجزاء الاصلية البحث الثاني جابر بن مسعود رضي الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اراح الشهداء عند الله في حواصل
 طير خضر تسرح في امار الجنة حيث شاءت ثم تاوى الى قناديل تحت العرش ثم اراه مسلم وهذا تنازع اجيب بان معناه في صوت طير خضر
 كما جاء في بعض الروايات فعن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه اراح الشهداء عند الله كطير خضر عن ابن عمر في صوت طير يفيض وقال
 بعض العلماء يكون حيوة الطائر بروحه القائم به لا بروحه الشهيد بل يكون حوصلة مسكنة الروح فتعطيهم بواسطة تنعيم الطائر البحث
 الثالث قد ينسب الى الامام محمد الغزالي انه يجوز لتعلق الروح في الخشب بدن اخر غير بدن الاول لان المثاب للمعاقب هو الروح و
 البدن كالألة ويرد عليه انه تنازع وعندي ان هذا القول لو صح عن الامام فليس تنازعا لانه قد اثاره ان البدن الثاني ان لم
 يخلق من اجزاء البدن الاول فهو تنازع وذلك لان معظم الانكار على كل التنازع انما هو لا تنكارهم للخشوع وعلمهم ان الدنيا لا تقضى بل لا
 يزال الامر احر تنقل من بدن الى بدن وما نقل عن الامام ليس كذلك والثالث حق لقوله تعالى والذين يؤمنون بالحق والذين
 مبتدئ ويومئذ خبره والحق صفة الوزن اى الوزن للحق كائن يوم اذ نسال الامم والارسل لم يررض المحققون كون الظرف متعلقا بالوزن
 للحق خبرا زاعمين ان تعريف الخبر يفيد القصر فيكون المعنى الوزن في ذلك اليوم هو الحق لا غير الوزن او الوزن في ذلك اليوم هو حق
 لا باطل والاول غير صحيح والثاني غير مراد بل المراد هو الاخبار بان الوزن للحق يقع في الاخرة كقوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة

هذا المختص كلامهم وقال بعضهم الحق خبر لمحمد وف اي هو الحق وقال مكي وصاحب الباب الحق بدل من الضمير في الظرف والميزان عبارة عما يعرف به مقدار الاعمال والعقل قاصر عن ادراك كيفية ولكن قد كشف الاحاديث عنها فهو ميزان له لسان وكفنان توضع الحسنات في احد هاد السيات في الاخرى فان ثقلت الحسنات نجى وان خفت هلك وعن ابن عباس قال عمى الميزان مسيرة خميس الف سنة واحدة كفتية من نور والاخرى من ظلمة وهذا ان صح سندك نليس انكشاف الكفتين الى اهل المحشر بعيد عن القدة وهما مسائل الاولى قال بعضهم الميزان خاص بالمومنين لان الكفار قد جبطت حسناتهم وبهذا فسر بعضهم قوله تعالى فلا تقيم لهم يوم القيمة وزنا وقال قوم يؤمن اعمالهم وتخفف عذابهم على حسب حسناتهم مع انها مجبطة في حق دخول الجنة كتخفيف المطالب يدل عليه قوله تعالى ومن خفت موازينه فاولئك الذين خسرو انفسهم في جهنم خالدون الثانية اختلف في حال من استوت حسناته وسيئاته فقليل يوقف على الاعراف وقيل ناهج لقوله تعالى واخرين اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا عسى الله ان يتوب عليهم الثالثة اختلف في ان الميزان واحد ام موازين لقوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة وللمهمس على الاول وان الجمع للتعظيم او هو جمع موزون لا ميزان الرابعة قالوا الوزن اخر وقائم المحشر لقوله تعالى فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون وقال ابو المعين وهو على الصراط فمن ثقلت حسناته نجى ومن خفت حسناته سقط في النار الخامسة قيل لميزان بيد الرحمن بحديث نواس بن سمعان مرفوعا الميزان بيد الرحمن يرفع اقواما ويضع اخرين يوم القيمة وقيل بيد جبريل بحديث حذيفة بن يمان ان جبريل صاحب الميزان ولا منافاة اذ كل شئ بيد الرحمن والحديث متشابه ينبغي السكوت عن الكلام فيه وانكره المعتزلة تراعي ان عبارة عن العدل في الحكم او عن جزاء الاعمال لان الاعمال اعراض والعرض لا يبقى زمانين اعادة المعدم محال وان امكن اعادتها بالفرض لم يكن وزنها لان الوزن من خواص الاجسام الثقلية ولاها معلومة لله تعالى فونهما عبث والجواب عن الشبهة الاولى انه قد ورد في الحديث ان كتب الاعمال هي التي تؤن فلا اشكال لحديث عبدالله بن عمر بن العاص عن النبي صلى الله عليه وسلم قل ان جلا من امتي ينشر عليه تسعة وتسعون سجلا كل سجل مد البصر ثم يقول اشكركم هذا شيا اظلك انك تكتب لها فظنون فيقول لا يارب فيقول ازلك عندنا حسنة فتخرج بطاقة فيها اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله فوضع السجلات في كفة وبالبطاقة في كفة فطاشت السجلات وثقلت البطاقة رآه الترمذي واختصرناه واجيب بوجه اخر احدا ان الميزان ما يعرف به مقدار الاعمال من حيث القلة والكثرة اما الحقيقة والثقل فعبارة عنها ولا ينبغي انه يشب تاويل المعتزلة يرجع الى انكار الميزان ثانيا قيل ان الحسنات تجعل اجساما نورية والسيئات اجساما ظلمانية واستشكل بعض العقلاء بان انقلاب العرض جوهر الحال واجيب بالمنع كما ان الماهية الواحدة تكون جوهر اجب حسب الوحد الخارجى وعرضا بحسب الوجود ذهنى وعندى ان تلك الاجسام من عالم المثال وهو عالم جسماني محبوب عن الابصار وفيه مثال كل شئ من الجواهر الاعراض يكون امثال الاعراض المعاني الغير المحسوسة اجساما في هذا العالم وقد نطقت النصوص باثباته في الحديث الرحم معلقة بالعرش تقول من وصلني وصلني الله ومن قطعني قطعني الله رآه البخاري وسلم وقد افردنا في جمعها رسالة واستدل السيوطي على اثباته بقوله تعالى ثم عرضهم على الملكة قائلا ان عرض المعاني كالجوهر والفرج لا يتقل الا بجعلها اجساما ثانيا قيل ان اشخاص المكلفين تؤن مستدلين بقوله عليه الفلانة و

السلام انه ليأتى العظيم السمين لا يزن عند الله جناح بعوضة ومحدث عبد الله بن مسعود انه سعد شجرة وكان ضعيف الساقين فقال لبي صلى الله عليه وسلم اتعجبون من ذنبي اني انما اثقل عند الله في الميزان من السموت والارض كذا في المتبصرة ولعل الاول عبارة عن الهوان والذل الثاني عن اعمال الساقين من القيام في الصلوة والمشي الى الجهاد وعلى تقدير تسليم كون افعال الله تعالى معللة بالاغراض جواب عن قولهم وزنها عبت بوجهين احدهما لا نسلم ان افعال الحق سبحانه للاغراض فعلى هذا لا يخفى ان يسأل من اغراض افعاله بل افعال حسنة لذاتها واعلم ان المعتزلة على زواله تعالى لا يفعل الا لغرض مستدلين بان الفعل بلاغرض عبت واجيب بان معنى العبت ان كان هو الخالي عن الغرض فهو عين المدعى وان كان غير فلا بد من بيانه وخالفهم الحكماء واهل السنة ثم الاشعرية على ان كون فعله معللا بالغرض محال مستدلين اولا بانه لو فعل لغرض كان ناقصا في ذاته واستكملت هذا الغرض وثانيا بانه قادر على تحصيل الغرض ابتداء فلا معنى لجعله غاية فيلزمكم العبت الذي فرتم منه الماتريدية على ان التعليل بالغرض ليس بلازم وهو مختار الشارح في التهذيب مستدلين بانه لو كان كل فعل لغرض لزم التسلسل فوجب الانتهاء الى ما لا غرض فيه انما قالوا بعدم لزوم الغرض لا ينفي الغرض مطلقا لزعمهم ان تعليل بعض ثابت بالنص والاجماع كقائدهم لا يبيد بالجمرات للتصديق واجيب بالحدود والرجوع عن المعاصي فيا رزوا المعتزلة بان التعليل عندهم تفضل احسان على العباد لمصالحهم وعند المعتزلة واجب اجيب بان التصديق والرجوع ليس فرضا داعيا الى الفعل بل هو منفعة تابعة له لعل في الرزح كذا لا نطلع عليها جواب ثان وقال الله تعالى وما اوتيتم من العلم الا قليلا وعدم اطلاقنا عليها الا يوجب العبت وقال بعض المحققين الحكمة فيه اظهار العدل على الثلاث وقطع معذرة العصاة والكتاب اي تروية الكتاب المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم قيل لظاهر كلمة ادلست للتوابع بل الواو لان الصحيفة اما مشتملة على الطاعات فقط واما على المعاصي فقط واقول المراد بالكتاب الجنس هو مشتمل على القسمين معا واعلم ان الحق سبحانه وكل بكل مكلف ملكين يكتب احدهما حسنة والاخر سيئة وعن الامامة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كاتب الحسنات على يمين الرجل كاتب السيئات على يساره وكاتب الحسنات امير على كاتب السيئات فاذا عمل حسنة كتبها صاحب اليمين عشرة واذا عمل سيئة قال صاحب اليمين لصاحب الشمال دع سبع ساعات لعله يسهر ويستغفر ولا يحصى السنة في العالم وقال عكرمة لا يكتبان الا ما فيه اجرا وزر قال مجاهد يكتبان حتى اينه في روضة قال بعضهم يكتب للمباحات فتجعل مع الحسنات ازلفت ومع السيئات ان غلبت يؤتى للمؤمنين بايمانهم والكفار بشمالهم ليقر كل واحد ما عمل نيت ذكره بعد ما نسي يعترف ودراره ظهرهم اي خلفها وهذا بان يجعل يميني اما جز العتق ويجعل يساره الى ظهري فيجعل فيها الكتاب حق لقوله تعالى ونخرج له اي للانسان يوم القيمة كتابا يلقه منشورا اي مكشورا غير مستور وهما صفتان لكتاب او الثاني حال من الضمير للنصرب ولقوله تعالى فاما من اذ كتب يمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا سهلا وعن عائشة قالت يا نبي الله ما الحساب اليسير قال ان ينظر في كتابه فيتجاوز عنه ومن نوتش في الحساب يا عائشة يومئذ هلكت رءاه احمد ههنا بحث وهوان التصور ناطقة بنجاة اصحاب اليمين وعذاب اهل الشمال فمن اي الفريقين عصاة المؤمنين المعذبين واجيب بانهم من اصحاب اليمين وان عذبوا فانهم الى النجاة واما الحساب اليسير فمن باب وصف الكل بوصف البعض اجاب بعضهم بان العصاة المعذبين يؤثرون

الكتب بأيامهم بعد الخروج من النار اجاب اخرون بان

وسكت المصنف عن ذكر الحساب اكفاء بالكتاب لان قسمة الكتاب من جملة الحساب او من مقدّماته قيل كان الافضل ان يقال
 اكفاء بالسؤال واجيب بان الحساب يذكر في القرآن مع الكتاب كالأية المذكورة في الشرح وانكروه المعنوية وفسر الكتاب بنفس
 الكلف المنقوشة بأعمالها الراضية في زمانهم انه عيب لان الحق سبحانه عالم بأعمالهم والجواب ما مر هو اننا لنسلم ان افعاله تعالى
 لا غرض ولو سلم فلعل في الكتاب حكمة لا نعرفها والسؤال حق هو ان يسأل العباد عن أعمالهم قال الله تعالى ولننزلن الذين يرسل
 اليهم ولننزلن المرسلين وقال الله تعالى وقومهم انهم مسئولون اقلعت فامعنى قوله تعالى فيومئذ لا يسئل عن نفسه انس ولا
 جان قلنا هذا بعد ما تم السؤال للحساب امر للجورمين بادخال النار لقوله عليه الصلوة والسلام ان الله يدين العبد المؤمن اى
 يقرب من جنابه الا قدس قرا لا يعرف حقيقة فيضع عليه كلف مستعار من كلف الطائر وهو جناحة من عادة الطير ستر الفراخ
 بالجناس ويستتر عن الخلائق كيلا يخجل فيقول له اتعرف ذنبك كذا اتعرف ذنبك كذا فيقول العبد انم اى رب اى كلمة نداء ورب
 بكسر الباء وحذف الياء حتى قرأها اى يذكر الله سبحانه ذنوبه حتى جعله مقل بذنوبه وراى ظن الرجل انه قد هلك اى يعذب به الله
 تعالى بما اظهر من ذنوبه قال سترها عليك في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم فيعطى كتاب حسنة واما الكفار المنافقون فينادى
 بهول وللنادى هم الملائكة لهم على شمس الخلائق وذلك لان الصوت الفوقانى اشد ظهوا وجها هو كذا الذين كذبوا على ربهم بيانا
 للنار اى ما فتر ولعلهم الاديان الباطلة ونسبوها الى الله سبحانه فهو ظالم على نفسه لعل المراد منها هو الكفر بالشرك لقوله تعالى ان الشرك ظلم عظيم والحديث
 موضع المضمرة ما لهم بالنظم وكل من عصى الله سبحانه فهو ظالم على نفسه لعل المراد منها هو الكفر بالشرك لقوله تعالى ان الشرك ظلم عظيم والحديث
 رواه البخارى ومسلم عن ابن عمر الى قوله الظالمين والخوض حتى لقوله تعالى انا اعطيتك الكثرة فاعلم من الكثرة واصله الشئ الكثير جدا ثم شاع
 في الخير الكثير وسمى الشارع به ما ركب ما يشربه المؤمنون يوم القيمة وكلام الشارع مبني على ان الخوض هو الكثرة ولكن فيه خلاف العلماء قال
 عطاء في الآية الكثرة حصة لكثرة وارديه وقال الجوهري متناثران بالخوض في الحشر الحديث انى لا صد الناس عنه كما يصد الرجل ابل الناس
 عن حوضه رواه مسلم اراد الكفار لا يسيل لهم الى الجنة اما الكثرة ففي الجنة للحديث بينا في الجنة اذا انا بنهز قال جبرئيل هذا الكثر الذي اطلقك
 ربك رواه البخارى وجمع بعضهم بان منبع الكثرة هو الخوض فيجب الحكم بالاعتقاد وهذا جمع جيد لكن الامر بالعكس ففي الحديث اعطاك الكثرة
 فخرج من الجنة يسيل في حوضي ذكره القاضي عياض في الشفا وروى حديث اخر يجري في الخوض ميزان يمدانه من الجنة رواه مسلم فهذا هو
 الجمع الصحيح وذكر الامام الزاهد في تفسيره ان الكثرة حوض على ظهر الملك ياتي بحيث كان النبي صلى الله عليه وسلم في المحشر وروى في الجنة ولكن الامام
 الزاهد لا يبالي بذكر الموضوبات بقى ههنا بحث وهو ان الكثرة نفس برحمة اخر نفع مغيرة ونوع الاسلام كما في العين المعاني وعن عمر مة
 البسوة وعن ابي بكر بن عياش كثرة الآلة وعن الحسن القرآن وعن ابن عباس الخير الكثير وعن جعفر الصادق نور القلب عنه شفاة
 الآلة وقيل كثرة المعجزات وقيل كثرة نعمها والآلة وقيل كلمة لا اله الا الله وقيل شهيد الوحدة في الكثرة ومعرفته الكثرة بالوحدة وقد تقر
 انه لا استدلال مع الاحتمال ثلاث هذه الاثبات في حديث الخوض ونهر الجنة لاينا في بعضها بعض بل الكثرة هو الخير الكثير كذا ذكره من الخير الكثير بعد

ابن جبير انه لما سئل الكثرة في الآيات بالخبر الكثير قيل له يقول ناس هو نهر في الجنة قال هو من الخير الكثير كذا في صحيح البخاري وقوله عليه السلام
 حرقى مسيرة شهر اى ذومسائة شهر وقد روت الاحاديث في مسانة الخوض على مقادير مختلفة والمقصود بيان سعة مقدار كالا تعيين
 فلا تخالف وزواياه جمع زاوية وهو بالفارسية كنج وكوشه مراد امتساوية والمراد الخوض بربع ويجوز ان يراد انه متساوى الطول العرض
 ما ذكره ابض من اللين قال البصريون اسم التفضيل لا يشق من الالوان وخالفهم الكوفيون وهو الصحيح لهذا الحديث المسند الى انصر
 العرب ومن خط النخاعة انهم لا يحتجون بامثاله ولو سمعوا من بدى لا يعرف الا بعلى ابل لا تخذوه حجة وريحه اطيب من المسك و
 كيزانه بكسر الكاف جمع كوز كبحر السمار في الكثرة والنزاهة من يشرب ربيع على ان من موصولة او مجزوم على انها شرطية منها اى
 من الكيزان فلا يظن ابدرااه البخاري وسلم عن عبد الله بن عمر بن العاص ان قلت الشرب من اعظم انواع اللذة فانقطاعه مما لا
 ينبغي باهل الجنة اجيب بوجهين احدهما انه لا يظن مادام في عرصات المحشر ثانياً ما انه يجوز ان يكون الشرب بعد التنعيم لا للعطش
 بل لا ينبغي بان يكون في الجنة جمع ولا عطش لانها من العذاب والاحاديث فيه كثيرة بل صرح القاضي عياض بتواترها وذكره من
 رواها تسعة وعشرين من الصحابة ومنهم ابو بكر وعمر عائشة وفي هذا المقام بحث شريف القد وهوان الخوض قبل الصراط او بعده
 فقال بعضهم الخوض مقدم بوجهين احدهما ان النبى صلى الله عليه وسلم قال انى كاصد الناس عنه رواه مسلم وفسر الناس بالكفار وهم لا
 يجاوزون الصراط ثانياً ما قوله صلى الله عليه وسلم انا فطرهم على الخوض وشرب ومن شرب لم يظن ابدلاً وليرن على اقوام اعرفهم يعرفونى
 ثم يحال بينى وبينهم فيقال انك لا تدري ما احدثوا بعدك رواه مسلم وفسر الاقوام بالمرتدين وقال بعضهم الصراط قبل الخوض بوجهين
 احدهما انه لا ظن بعد الخوض وقد صرح ان بعض عصاة المؤمنين يقطعون من الصراط في النار واجيب اولا بان من شرب لم يعذب
 بالظن ولو دخل النار ثانياً بان من قد دخل النار لم يشرب منه ثانياً ما حديث انس قال سألت النبى صلى الله عليه وسلم ان يشفع لى ثم
 القىة قال انا فاعل قلت يا رسول الله فاين اطلبك قال اطلبنى اول ما تطلبنى على الصراط قلت فان لم القك على الصراط قال
 فاطلبنى عند الميزان قلت فان لم القك عند الميزان قال فاطلبنى عند الخوض رواه الترمذى وقال غريب واجيب بان الطلب
 في الامكنة المترتبة يجوز ان يبتدى من اول الامكنة او اخرها بل لا فضل في الطلب هو البدء ومن الاخر لا نسلا يكون فيه احتمال
 عدم الادراك بخلاف البدء ومن اول الامكنة فانه يحتل ان يبق المطلوب فلا يدرك في مكان قط هذا ملخص ما ذكره العلماء و
 الاحسن ان الرود على الخوض مرتان قبل الصراط وبعداً والله سبحانه اعلم والصراط حق وهو جسر كبير الجيم بالفارسية قيل يمدد
 على متن جهم اى على ظهور اداق من الشعر احد من السيف قال ابو سعيد الخدري الصحابي بلغنى ان الجسر اداق من الشعر
 واحد من السيف رواه مسلم وهذا في حكم الرفوع يعبر به اهل الجنة ويزل به اقدام اهل النار من الكفار بعض عصاة المؤمنين و
 انكروا المغترلة وقالوا الصراط عبارة عن الصراط المستقيم الشرعى المتوسط بين الافراط والتفريط والدقة والحدة عبارة عن
 صعوبة الاستقامة عليه لانه لا يمكن العبور عليه لدقة وحدته وان امكن فهو تعذيب للمؤمنين لان العبور عليه مشقة شديدة
 والجواب ان الله تعالى قادر على ان يمكن من التمكين وهو لا يراى يجعلهم قادرين من العبور عليه وليهله على المؤمنين حتى ان منهم

من يجوز عليه كالبرق الخاطف الخطف السلب البرق الشديد يغلب البصر فكانما يسلبه وهذا عبارة عن السرعة الشديدة ومنهم
 كالريح الهابطة اى السريعة من الهبوب بالضم وهو سرعة الريح ومنهم كالجناد المسرع بالفتح الفرس السريع الى غير ذلك مما ورد في
 الحديث ومنهم كالطير منهم كاجن الآبل ومنهم كالشاد والشد بالفارسية دوين ومنهم كالماشى فهذا حال عبور الصلحار واما
 غيرهم فمنهم من يرجف على البيت كالصبي بل روى ان بعضهم يديره على وجه ثم العابر لما يمر سالما واما يمر مجرعا من شوك وكلايه
 على جانبي الصراط ويسقط بعض المؤمنين العصاة في النار الى ان يجي الله سبحانه والتفصيل في كتب الحديث والجنة حق والنار
 حق لان الآيات والآحاديث في شأنها اشهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى الاخصاء ثمرن وهذا التركيب من المشكلات لان
 ان مصدريه فيكون المعنى اشهر من الظاهر واكثر من الاخصاء ويوجب بان المصدر بتاويل اسم الفاعل في الاول واسم المفعول في
 الثاني تمسك المنكرون هم الفلاسفة زعموا ان كل ما جاء في النصوص من ذكر الجنة والنار فهو ما قل باللذة والالم العارضين
 للروح من تصوق كلالها ونقصانها وهذا التاويل يكفرهم لانه كإكثار النصوص بان الجنة موصوفة بان عرضها كعرض السموات و
 الارض قال الحق سبحانه وسار على الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها كعرض السماء والارض قال بعض المفسرين اريد بالعرض السعة قال
 بعضهم اريد بمقابل الطول وعن كريب قال ارسلني عبد الله بن عباس الى رجل من اهل الكتاب اسأله عنه فخرج اسفارا
 موسى فقال سبع سموات وسبع ارضين تضم كما تضم الثياب بعضها الى بعض فهذا عرضها واما طولها فلا يقدره الا الله سبحانه
 كذا في الدنيا المنشئ وهذا اى وجود الجنة الموصوفة في علم العناصر هو ما في جوف تلك القمر فانهم زعموا ان الاقلام والعناصر كرات
 يحيط بعضها ببعض كطبقات البصل وان العناصر الاربعة كرات يحيط بها تلك القمر وان الارض اوسط الكل محال لان عالم العناصر اوفر
 من تلك القمر الذي هو اوفر السموات وفي علم الاقلام اوفر عالم اخر خارج عنه اى عن عالم الاقلام مستلزم لجواز الخرق لان
 المكلفين هم في جوف تلك القمر والجنة خارجة عنه فوصولهم اليها مستلزم لخرق بعض الاقلام ان كانت الجنة في الاقلام وخرق جميع
 الاقلام ان كانت خارجة عن الاقلام والالتيام ذكره استظهارا لادراجهم للخرق في مباحث الكتب الحكمية وذلك لان قولنا ذهبوا
 الى ان الكواكب تسير في الاقلام الساكنة بان تحرقها ويلتهم للخرق كبير السماء في الماء فعارضهم الحكماء بان هذا الخرق والالتيام محال قد
 يراد بالالتيام كونها مادة لجسم اخر يحصل منها الحصول الموليد من العناصر وعلى الوجهين لا ضرورة في ذكره وهو اى خرق الفلك باطل قلنا
 هذا اى بطلان الخرق مبنى على اصلكم الفاسد اراد جنس اصولهم واعظم وهو ان الواجب تغلق موجب غير مختار بحيث ان يكون المعنى
 ان هذا الدليل مبنى على اصلكم الفاسد هو بطلان الخرق وقد تكلمنا عليه في موضع اى ابطالناه في الكتب المبسوطة وتفصيل هذا البحث
 ان الفلاسفة استدلو على متناق الخرق بوجوه احدها ان الفلك متحرك بالاستدارة فبمبدئ حركة مستديرة والخرق لا يمكن الا بحركة
 مستقيمة في اجزاءه فيلزم ان يكون فيها مبدئ حركة مستقيمة في اجزاءه فيلزم ان يكون فيها مبدئ حركة مستقيمة فيجتمع النقيضان اجيب
 باننا لا نسلم ان فيه مبدئ حركة بل لفادرا المختار بحركة بالردة ولو سلم ان فيه مبدئ فالمختار قادر على اعدام مبدئ المستديرة وايضا مبدئ المستقيمة
 ثانيا ان الفلك حى مطيع لما اوحى الله تعالى اليه للخرق في بدن الحى يوحى فتعذيب الحى المطيع ينال الحكمة واجيب باننا لا نسلم ان كل خرق

يوجع بل لا يجاع بأرادة الحق سبحانه ويدل عليه ان الفناء يحدث بنفوخه في الهدى تغريقات لا تحصى بلا ايحاء ولو سلم فيجوز ان يكون خرقها بعد موتها ثالثا ان الزمان مقدار حركة الفلك فلو فسد الفلك انقطع الزمان وانقطاعه محال ولا يمكن ان يتأخر عن وقوعه وهذا التأخر لا يتصور الا بالزمان فيلزم وجوب الزمان من فرض عدمه اجيب بان الزمان موهوم عندنا ولو سلم انه مقدار للحركة فانما كان انما يكون ذهب الى انه جوهر مجرد ولو سلم فهو عندكم مقدار حركة الفلك الا عظم المحيط بجميع الاندك فيجوز خرق غيره وايضا لا نسلم ان التأخر زمني بل ذاتي والخرق لا يمنع حركة الفلك وايضا يجوز ان يعدم القادر المختار الفلك لما فطر الزمان بحركته ويوجد فلما أخر لحظة بحركة في هذا الآن بعينه وههنا فوائد شريفة الفائدة الاولى زعمت الفلاسفة ان وجوب عالم آخر وراء هذا العالم الفلكي والعنصري محال لم يأتوا بدليل قوي وقال ابو الحسن الرضائي قدس سره ان الله تعالى يجري مجرى الريح العاصفة منذ خلق الله السموات والارض الى يوم القيمة وللحق سبحانه بعد كل مدة من هذه الدنيا مثل نياكم هذه وما من ساعة من ليل ولا نهار الا وفيها تقوم قيامة على قوم وتنصب ميزان وصراف ويدخل قوم الجنة والنار انتهى وما يعلم جنود ربك الا هو الغافل الثانية تكلم اهل السنة في امكان الجنة فقول على السماء الرابعة ودفع صاحب المدارك بقوله تعالى عرضها كعرض السماء والارض والصحيح انها على السماء السابعة واما النار فالمشهور في الشرع انها تحت الارضين وقال شارح في التهذيب الحق التوفيق هما الجنة ومخلوقتان الا ان ظرف بمعنى الزمان الحالي وقيد به لان اسم المفعول مشترك بين الحال والاستقبال والمطلب هو الاول موجب دنان توكيد وتوكيد لقوله مخلوقتان وزعم اكثر المعتزلة انها انما مخلقتان يوم الجزاء لنا قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة وبها ثبت وجوب النار لا قائل بالفرق واجيب بانها كانت من بسايتين الارض بالشام او العراق او بين فارس وكرمان دفع بعضهم بان قوله تعالى قلنا اهبطوا منها جميعا يدل على انها في السماء ووجه بانه يحتمل ان يكون على راس جبل او يراى الهبوط في الزينة قال المحققون اطبا والسلف على انها الجنة الموعودة للمؤمنين يقطع خرافة المعتزلة واما احتجاجهم بان اسكانهما الجنة بلا سبق عمل بنا في الحكمة نشيد البطالان لان نفس العمل غير محقق والايمان اعظم الحسنات ولان حو الجنة وفعلها لا يكون لها بلا عمل والآيات الظاهرة في اعدادها دليل ثان والاعداد تبارك من مثل اعدت اى الجنة للتعقين واعدت اى النار للكافرين قيل في بشارته لدلالة على ان النار انما خلقت للكافرين اذ لا ضرورة في العدل عن الظاهر رد جواب المعتزلة وحاصل الجواب انه تعبير عن المستقبل بلفظ الماضي للتنبيه على حقيقة الوعد الوعيد كقوله نفخ في الصور وحاصل الرد انه لا ضرورة في التأويل وانما عدلنا عن الظاهر في قوله نفخ في الصور للضرورة فان عورض ما ذكر من الآيات الواردة بلفظ الماضي بمثل قوله تعالى تلك الدار الآخرة مبتدأ والخبر يجعلها اى تخلقها الذين لا يريدون علوا اى تكبرا في الارض ولا تسادا بال كفر الظلم على لعباد والمعارضة اقامة الدليل على نقيض ما ادعاه الخصم اى ان عورض لفظ الماضي بلفظ المستقبل الدال على انها غير مخلوقة الا ان قلنا في جواب المعارضة يحتمل الحال والاستمرار على ان لا نسلم ان المضارع للاستقبال فقط كما ادعى المعارض بل يستعمل في الحال حقيقة وفي الاستمرار مجازا شاعنا كقوله تعالى يسبح لله ما في السموات ونية بحث لان احتمال الحال لا يباعدنا كما لا يباعدهم والاستمرار مجاز فلما علف ان يقول لا ضرورة في العدل عن الظاهر الجواب انه ذكر احتمال الحال جدا ليسكت الخصم ثم ذكر الاستمرار الذي هو الاحتمال المساعد ارشاد الطالب للحق ولو سلم ان معارضتكم تامة ودافعة

لاستدلالنا بلفظ الماضي نقصة آدم عليه السلام بقسامة عن المعارض ان قلت هذه الآية كما تارض آية الأعداد فهي معارضة
لنقصة آدم أيضا جيب بان الاستدلال بلفظ الماضي والسبق كليهما ظني فاعتبر المعارضة بينهما اما نقصة آدم عليه السلام نقطعية
لا يعارضها الظني واعلم ان اوضح الاجوبة عن المعارضة هو اننا لانعلم ان الجمل تام بمعنى الخلق بل هو ناقص بمعنى التملك ومن الفاظ
الجنة جعلت الدار لزيد وما يقال من ان التبادر من جعل الدار لزيد يمكنه من التمكن فيها وهذا المعنى لازم بوجه الجنة وللحل على التمكن
بالفعل عدل عن الظاهر فتحكم لا يرضاه العقل السليم ولا تدل على البعاد على ان يكون الجنة قبل الوقت للعلم وههنا بحث وهو ان الشارح
اتفى صاحب المواقف واكتفى بدليلين يشغب فيهما المخالف ولا يوضح هو الاستدلال باجماع السلف والا حاديث البالغة مبلغ التواتر
المعنوي كحاديث رؤية النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الجنة ليلة المعراج وحاديث عذاب القبر ونعيمه الناطقة بان الميت يكشف عليه
بلجنة والنار معاصم الحمار طالحا لئلا يصف سرور المؤمنين ونعم الكافر قالوا اي المعتزلة وهذا الدليل لا يهاشم لو كانتا موجبتين لما جاز
هلاك اكل الجنة اكل بفتنتين اي ما كوله من الثمار لقوله تعالى اكلها دائم لكن اللازم وهو عدم جواز هلاكه باطل لقوله تعالى كل
شيء هالك اي فان الاوجه اذاته تعالى والتعبير عن الذات بالرب شائع قلنا لا يخفى انه لا يمكن دوام اكل الجنة بعينه لان المأكول
منه يهلك بالاكل فلم ان الآية متروكة للظاهر انه ليس المراد دوام كل فرد من اكله وانما المراد الدوام بانه اذا فنى منه شيء
ببدله فالمراد هو الدوام العرفي وهو عدم الانتطاع زمانا يستدبه كما يقال امر للحرب بينهم وهذا لا ينافي الهلاك لحظة اي طرفة عين
واجاب بعض المحققين بحل الدوام على الحقيقي والاكل على نوعه الهلاك على هلاك الاشخاص وهذا بان يهلك كل شخص من
الاكل بعد وجوب مثله فيهلك الاشخاص ويدوم النوع ولا ينقطع لحظة وهذا فرق من ذهب اهل الظاهر على ان الهلاك لا يستلزم
الفناء جواب ثان بل يكفي الخروج عن الانتفاع به وهو الاكل كقولهم هلك الطعام اذا لم يصلح للاكل والحاصل انه يجوز ان يفسد
صورة الاكل بتفريق اجزائه او بتغير طعمه بحيث لا يصلح للاكل ولا يفسد مادته فيكون الاكل انما لمادة مع هلاك صورته في بعض
الاقوات كما اذا فرقنا تركيب السري يكون هالكا بزوال صورته وباقي بقاء مادته ولو سلم ان اكلها دائم بصورته ولا يخرج حرجه عن الانتفاع
به يجوز ان يكون المراد لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ان كل ممكن فهو هالك في حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود
الواجبي كالعدم ومن هنا قيل الوجود بين العدميين كالظهور بين الدمين وقال الامام الغزالي الممكن في حد ذاته هالك دائما انه هالك
ويدل على ذلك الجملة الاسمية الدالة على الاستمرار قل الحكماء الممكن في نفسه ليس وبالواجب اي وبهذا ظهر معنى الحديث اصدق
كلمة قالها الشاعر كلمة لبس الاكل شيء ما خلا الله باطل رواه البخاري ومسلم وههنا وجهان اخوان للجواب احدهما ان الجنة اذا خلقت
يوم القيمة فهي شيء تدخل تحت قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فيجب هلاكها بعد خلقها يوم القيمة فالالزام مشترك واجيب
بان المراد هي الاشياء الموجودة في الدنيا فقط بقرينة ان الآخرة دار البقاء ودفعه بانه تخصيص بقرينة خارجية فنحن ايضا نخصه بغير
الجنة والنار بقرينة الآيات والاحاديث الدالة على وجوبها مع قوله اكلها دائم ثانيا قال ابو العالية المفسر التابعي كل شيء هالك الا
ما اريد باب وجهه اي كل شيء من الدنيا ضاعر الاعمال الصالح بقى ههنا شبهتان المعتزلة الاولى خلق الجنة والنار قبل يوم الجزاء عبث فلنا بعد

تسليم القبر العقلي ان بعض السعداء كالشهداء يدخلون الجنة عقيب الموت وبعضهم ينظرون الى زهرتها ونعيمها فيجدون رزقها ويفرحون
برؤية مكانهم وبعض الاشقياء يريدون دخول النار عقيب الموت وبعضهم ينظرون اليها ويحزنون سموها ويعتمون برؤية مكانهم كما جاز في
الاحاديث الصحيحة الثانية قال الحق سبحانه سارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والارض وانما يكون عرضها عرضها اذا وقعت
في مكانها وذلك انما يمكن بعد فناءها لان تدخل الاجسام محال اجيب بان المعنى عرضها كعرض السماء والارض كما صرح به في الآية الاخرى
نحو يد اسد ذلك لا يستحيل ان يكون عرضها عرضها ولو بعد الفناء لا تتحالة قيام عرض واحد شخصي بمجلدين بايتين لا تغنيان ولا
لا يغني اهلها اي دائمتان لا يطرأ اي لا يعرض عليهما عدم مستمر لادامتهما لا زمانا يعتد به لقوله تعالى في حق الفريقين اي اهل الجنة
والنار خالدون فيها ابدا اي في الجنة او النار الخلق فيهما لا يتحقق الا بخلقها ولما كانت ههنا مظنة سوال وهوان الحكم بعدم فناءها في قوله
كل شيء هالك الا وجهه اجاب بقوله واماما قيل القائل بعض اهل الجنة من انهم اهل مكان بعد فناء الدنيا وقبل الحشر ولو لملاحظة
تحقيقاً على لقوله قيل او لقوله هلكان بحال القول تعالى كل شيء هالك الا وجهه فلا ينال البقاء بهذا المعنى وهو عدم عرض عدم المستمر
على انك قد عرفت انه لا دلالة في الآية على الفناء بحال ان يراد بالهلاك عدم الاعتداد بالوجود الامكاني وذهب الجمعية فرقة من
المبتدئين الجبرية منسوبة الى جهم بن صفوان الرمذي وقيل منسوبة الى جهم اسم موضع والصحيح هو الاول الى انها تغنيان ويغني
اهلها وقد يستدل على ذلك بوجه واحد ما ان وجودها لا يتناهي محال اجيب بان دوامها لا يتلزم وجودها لا يتناهي بل كل ما يدخل
تحت الوجود بعد البعث فهو متناه ثانيتها افعال القوى الجسمانية متناهية لان قوة نصف الجسم اقل افعاله من قوة مجموعها فاذا تناهت
افعال قوة نصف منها تناهت افعال قوة النصف الاخر ايضا فيلزم تناهي افعال قوة المجموع واجيب بوجه كثيرة واوضحها ان فياض
القوى سبحانه مختار فهو قادر على ان يخلق في الجسم قوة لا تنقطع افعاله ثالثها ان دوام الاحراق مع الخلق منسطة اجيب او لا باننا
نمنع اشتراط اعتدال المزاج في الخيرة وثانيا باننا يجوز ان يخلق الله سبحانه في الحي قوة تمنع فساد الاجزاء التي يقوم بها الخلق والسندل
اوضح دليل على امكانه رابعها ان النار تغني الرطوبات فيجب الانتهاء الى تفرق اجزاء الابدان لان الرطوبة هي الجامعة لها اجيب بان
القادر المختار جل ذاته يحفظ الرطوبات عن الفناء والاجزاء عن التفرق والخبرة مع التفرق وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة و
اجماع الامة وكذلك قول ابي الهذيل العلاف المعتزلي ان اهل الجنة والنار تنقطع حركاتهم ويصيرون الى جمود دائم فيجتمع في
هذا السكون الذات لاهل الجنة والالام لاهل النار مستدلان بان تسلسل الحركات محال ببرهان التطبيق وقد عرفت ان الدوام
لا يوجب جمود حركات غير متناهية ولو سلم لزوم المحال في السكونات ايضا ليس عليه شبهة اي دليل ضعيف فضلا عن حجة اي
دليل قوي وهذا النفي مبني على عدم الاحتداد بالشبهات المذكورة وقد مر تركيب فضلا في بحث عذاب القبر وحاصله المبالغة في
نفي الحجة وفي هذا المقام نوائد مستطرفة الاولى تحيرت الالهام في قوله تعالى فمنهم شقي وسعيد فاما الذين شقوا فنوا النار لهم فيها
زفير وشهيق خالدون فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك ان بك فعال لما يريد واما الذين سعدوا فنوا الجنة خالدين
فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك وذكر المفسرون فيه وجوه احدى ان المستثنى في الموضعين فساق الموحدون

سعد ابا ايمان وشقوا بالعصيان فيفارقون الجنة ايام عذابهم والتابيد من مبث معين وهو دخول اهل الطاعة الجنة والتقييم لمنع الخلو فلا يمنع اجتماع القسمين ثانيها ان المستثنى مدة توقعهم للحساب اولبثهم في الدنيا ثالثها ان اهل النار يخرجون من النار احيانا الى الزمهرير واهل الجنة ينعمون بما يشغلهم عن الجنة وهو الرؤية رابعها الا بمعنى سوى وليس مادامت السموات والارض كناية عن التابيد بل المعنى سوى ما شاء من الزيادة الغير المتناهية على مدة لقاء السموات والارض.

بسم الله الرحمن الرحيم. الكلام في ثواب والعقاب قال المص ^{والكبير} ^{المبتدأ} والخبر لا يخرج قد اختلفت الروايات فيها فروي ابن عمر رضي الله عنهما هو عبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما من عظماء الصحابة وفقهاءهم وزهادهم واشد هم في الطاعة وقال جابر رضي الله عنه لم يكن منا احد الا مال الى الدنيا او مال الى الدنيا اليه الا ابن عمر كانت ولادته قبل لوحي بسنة واسلم مع ابيه هو صغير قد يروي انه اسلم قبل ابيه لكنه لم يصح وتوفيت ثلاث وسبعين وكان سبب وفاته ان عبد الملك بن مروان امير الوقت كان يعظم وينهى نائبه للحاج بن يوسف عن ان يغيثه فحدث للحاج فامر جلان بيم زجر المحر ويغز في قدم ابن عمر وقتل ارجل ايام الحج فمات رجلا مات شهيدا رضي الله تعالى عنه انها تسعة الشرك بالله تعالى اعتقاد شريك في الالهية او في استحقاق العبادة وقتل النفس بغير حق كحد او قصاص او ارتداد وقتل المحصنة القذف هو النسبة الى الزنا والمحصنة بالكسر والفخر الموصلة العاقلة الحرة البالغة العفيفة عن الزنا من الاصلين وهو الحفظ فالكسر على انها احصنت نفسها والفخر على ان الله سبحانه حفظها والزنا بالقصر في لغة اهل الحجاز وبالمد في لغة اهل نجد والفرار عن الزحف بفتح فسكون هو العسكر من زحف الصبي اذا تحرك على استه او ركبتة قليلا قليلا لان العسكر لكثرة وتتابع يري من بعد كانه يتحرك قليلا بل كانه واقف والمراد هو الفرار من حرب الكفار وهذا اذا كان الكفار اقل من ضعف المسلمين ولا جاز والسحر هو استعمال اسباب غير مشروعة ذات خاصية في الاضرار بل الحق كتمريض او هلاك او تفريق بين زوجين ولا يقدر عليه الا نفس شريرة ليس فيها صلاح وقال بعضهم لا يتم الا بامانة الشياطين واختلف العلماء في حكمه بعد الاتفاق على انه كبيرة فقل يكفر معلوم عاملة قيل يكفر عاملة فقط وقال الشيخ الامام ابو منصور المازني القول بان السحر مطلقا كفر باطل بل لكفر منه ما كان فيه حر التصديق والافترار اما من قل لحفظ نفس فهو مؤمن والختار عند الحنفية ان الساحر اذا قتل فهو كقاطع الطريق يقتل عليه الذك والاثان وان لم يقتل وكان سحرة مشتملا على كفر قتل عليه الذك فقط واما ما يستعمل المشايخ من قراءة آيات القرآن والاسماء الالهية لدفع الظالمين او لتأليف الزوجين فليس بسحر واكل مال يتيم وعقوق الوالدين بالضم ترك طاعتها في الامور الشرعية بل قيل في الشبهات ايضا ما في معصية الله سبحانه فلا طاعة لمخلوق المسلمين اما الكفران فلا طاعة لهما ولكن يثاب على الاحسان اليهما كما دل عليه الاحاديث والاحاد اصله الميل ومنه الحد لقبه لانه مائل الى جانب منه ثم غلب على الميل عن الحق الى الباطل في الحرم بفتحين مكة وما حولها على فراسخ معلومة من الاطراف ويفسر الاحاد في الحرم تارة بالشرك ونبي بحث لانه اكبر الكبار حيث ما كان وتارة بالنظم وتارة بالمعصية مطلقا ولذا قيل الصغرة في الحرم كبيرة ومن ذلك كره بعض السلف الاقامة بمكة وخرج عبد الله بن عباس الصحابي رضي الله عنه عن مكة واستوطن

الطائف وقال عبد الله بن مسعود ما من بلد يواخذ العبد فيه بالارادة قبل العمل الا مكة وكان عمر الخطاب يضرب الناس اذا فرغوا من الحج ويقول يا اهل اليمن منكم ويا اهل الشام شاكم ثم حديث الشرح رواه البخاري في كتاب الادب وابن جرير في تفسيره بسند حسن عن عبد الله بن عمر موقوفاً بلفظ اكل الربوا بدل الزنا ورفع بعض الامم الى النبي صلى الله عليه وسلم وكلام الشارح مبني على الرفع بقي ههنا بحث وهو ما قيل ان المحصر في التبعة غير صحيح لانه ان اريد بالشرك مطلق الكفر فالعبد داخل في الكفر ان اريد حقيقة الاشراك بالله خرجت انواع الكفر من انكار النبوة او الصلوة او استعلال الحرام وتحريم الحلال اجيب باختيار الاول وان المراد بالسحر لا تعلم تعليم بل الكفر هو العمل به فيه نظر لان التعليم والتعليم كبيرتان في عشر ويمكن الجواب بان التعليم والتعليم نسبة واحدة والفرق بالحيثية كما وجدناه مكتوباً على حواشي التلخيص بخط الشارح ثم المختار عندي في الجواب ان حقيقة المحصر غير مقصودة في هذه الاحاديث كما تستمع وزاد ابوهريرة صحابي اختلف في اسمه واسم ابيه الصيغ عبد الرحمن بن صخر الدوسي قدم من درس في عام خير شهد فقه ثم لازم للنبي صلى الله عليه وسلم ولم يفارقه حتى اخذ العلم الكثير وهو اكثر الصبغة سمية للحديث وقد وجدت الاحاديث المروية عنه خمسة آلاف وثلاثمائة واربعة وسبعين حديثاً وقيل في وجه كنيته انه كان له هرة صغيرة ويشكل انهم يستعملونه غير منصرف والجواب عندي ان المضاف اليه في الكنى علم حقيقة او تقدير لمات بالمدينة سنة تسع و خمسين اثنتان او سبعة اكل الربوا فنه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اجتنبوا السبع الموبقات الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله الا بالحق واكل الربوا واكل مال اليتيم والتولي يوم الزحف قذف المومنات المحصنات الفاحشات رواه البخاري ومسلم وعلموا بالحديث يسندون الزيادة الى الراوي مجازاً للاختصار المعنى انه وقع اكل الربوا زائداً على ما ذكره في الحديث الذي رواه ابوهريرة وزاد علي بن ابي طالب رضي الله عنه صاحب المناقب الرنية الجليلة السرقة وشرب الخمر قال القاري الهروي في البخاري نحوه في كتاب الادب بسند حسن عن عمران بن حصين عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انه لم يطلع على رواية علي رضي الله عنه وههنا فوائد شريفة الاول جاء عن عبد الله بن عمر بن العاص يرفه الكبار الاشراك بالله وعقوق الوالدين واليمين الفموس واه البخاري

جاء في رواية البخاري ومسلم عن انيس يرفه شهادة الزور بدل اليمين الفموس بالجملة من تتبع كتب الحديث وجد اشياء اخروجه المطابقة بين الاحاديث انها ليست ناطقة بالمحصر حتى يكون معنى كل حديث منها ان الكبار هذه فقط بل المراد ان هذه كبار من غير تعرض بما سواها من نفى او اثبات ان قلت تقر في الاصول ان العدد لفظ خاص للخاص يجب العمل به قلت لو سلم اطرافة فلعل المراد حصص نوع من الكبار الثانية قال الشيخ الامام ابو طالب المكي الصوفي تتبعت الاحاديث فوجدت سبعة عشر اشراك بالله وعزوا الاصرار على المعصية والياس من رحمة الله والامتنع من مكره وشهادة الزور قذف المحصن واليمين الفموس والسحر وشرب الخمر واكل مال اليتيم الربوا والزنا والوراثة والقتل بلاحق والسرقة والعقوق والفراغ عن الجهاد وذكر الروايات في احد اصحاب الشافعي اشياء اخر احد ما ككل المحصر الخنزير وغصب المال وافتار صوم رمضان بلاعد وقطع الرحم والغيابة في الكيل والنس وترك الصلوة متعمداً والصلوة قبل الوضوء منع الزكوة والكذب على النبي وسب الصحابة والسكرانة عن شهادة الحق بلاعد واخذ الرشوة ولا يقاوع بين الزوجين والسعاية عند السلطان وترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مع القدرة ونسيان القرآن بعد تعلمه احراق الحيوان بالنار نشوء المرأة عن زوجها

وأهانة أهل العلم والظاهر عن المرأة وقال ابن عباس الكبار إلى سبعائة أقرب منها إلى سبع مائة ابن أبي حاتم وقيل هي ما كان مفسدة
بفتح الهم مصدري بمعنى الفساد مثل مفسدة شيء مما ذكر من الذنوب الاثنى عشر وأكثر منه فالمثل كالمكر غير الخمر لهما في السكر
والأكثر لقطع الطريق مع اخذ المال فهو أكثر فساداً من السرقة كذا قال بعض الفضلاء والأحسن عندي ان يقتبر في ذلك اخبار الشارح
ويراد بالمفسدة تيجع عند الله سبحانه لا ما يدرك العقل بنظيرة وعلى هذا فالمثل كحديث خريم يرفع عدلت شهادة الزور بالاشترائك
بالله قالها ثلاث مرات رماها بن أود ولا أكثر كحديث أبي سعيد الخدري يرفع الغيبة اشدهم الزنا رماه البيهقي ان قيل لا يصدق
التعريف على المذكورات اجيب بانه يصدق على كل واحد مما سوى الشرك ان مفسدة مثل مفسدة الآخر ويصدق على الشرك ان مفسدة
اكثر من الباقي وقد يزعم ان قوله او اكثر منه مستدل لانه يعلم بطريق الأولى وفيه ان التصريح اولى بالتعريفات وقيل ما توعده التزويد
والايعاد ترسانيدن عليه الشارع صاحب الشرع ويطلق على الله سبحانه ورسوله صلى الله عليه وسلم بخصوصه لقوله عليه الصلوة والسلام كل
مصل في الناس واهل البخاري مسلم وقوله من جرثومة بخيل لم ينظر الله اليه في القيمة رماه الشيخان واحترز بالخصوص عن الوعيد العام لانه
شامل لكل معصية وقيل كل معصية اصر عليها العبد الاصرار هو الذم والاصرار على الفعل والمراد هنا ان يذم على الذنب على
سبيل التحقير لقله الخوف من عذابه لحديث ابى بكر الصديق ما صر من استغفر ان عاد في اليوم سبعين مرة رواه الترمذي في كبيرة
ولو كانت معددة من الصغائر وكل ما استغفر عنها في صغيرة ولو كانت معددة من الكبائر ومقصود القائل ان الاصرار يجعل الصغيرة
كبيرة والاستغفار يجعل الكبيرة صغيرة وليس المعنى ان الكبيرة هي الاصرارية فقط والصغيرة هي الاستغفارية فقط حتى يرد ما قيل انه يلزم
ان يكون المعصية الخالية عن الاصرار والاستغفار اسطمين الصغيرة والكبيرة ثم اعلم ان ما أخذ هذا القول هو قول عمر بن الخطاب و
عبد الله بن عباس رضي الله عنهما لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار كما نسب الامام النووي اليهما وزعم بعضهم انه مرفوع وعند
في الاستنباط بحث وهوان النصوص ناطقة باز الاستغفار محو الذنوب صغائر وكبائر فيقالها قول كل ما استغفر عنها في صغيرة لا قولها
لا كبيرة مع الاستغفار فانه يجمل محو الكبيرة راساً وقال صاحب الكفاية انها اركان اضافيان لا يعرفان بذاتهما كالحركة السريعة والبطيئة
فكل معصية اضيفت الى ما فوقها في صغيرة وان اضيفت الى ما دونها في كبيرة والكبيرة المطلقة هي الكفر لا ذنب اكبر منه قيل و
الصغيرة المطلقة قصد النفس بالمعصية بلا استمالة ثم لا يخفى ان القول بالاضافة مقدس من وجوه كثيرة احدها قوله تعالى ان تجنبوا
كبائر ما تهون عنه تكفر عنكم سيئاتكم لانه لا يدل على تمايزها بالذات حتى يتصور الاجتناب عن الكبائر بدون الاجتناب عن الصغائر اما
الجواب بان المراد بالكبائر انواع الكفر فليس بمريض كما يستحق ثانياً قوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي رواه احمد ثالثها
قول الاشاعرة في عصمة الانبياء عليهم السلام عن الكبائر مطلقاً الصغائر هي اربعها قول الفقهاء ان الكبيرة تسقط العدالة لا الصغيرة خامسها
الاحاديث المذكورة في تعدد الكبائر وقال الامام النووي ذهب للجمهور من السلف والخلف الى ان المعاصي الى صغائر وكبائر وقد نظرت
على ذلك دلائل من الكتاب السنة ائمتي وفيها نائدة شريفة وهي ان العلماء اتوا الاخرى ضبط الكبائر احداهن ابن عباس كل شيء
نهي الله عنه كبيرة ومعناه ما نهي القرآن او ما ورد في النبي عنه بخصوصه في كلام الشارع ثانياً انكبائر ما نهي عنه في سورة النساء الى قوله ان

تجنبوا كبار ما نهوا عنه ثالثا ما شرع عليه الحد لان تعجيل العقوبة دليل عظيم للجرم وفي القولين نظر لعدم اشتغالها على بعض ما صرح الحد
بانه كبيرة رابعها ما يشتر بقله المبالاة بالدين ولا يخفى انه غير ضابط خامسها ما اوعده الشارع بالنار لانه اشد العقوبات سادسها ما
اوعده عليه بنا را وغضب الهى او شرع عليه حد هو موسى عن ابن عباس سابعها ما علم حرمة بدليل قطعي من كتاب او حديث متواتر
او اجماع ثامنها ما كان عليه حد او تعزير او عيب بنصر الكتاب او السنة او علم ان مفسد كاحداها او اكثرها ويشعر ارتكابه بها ون
الدين تاسعها ان الكبار مهمة والحكمة في اجها ما ان يجنب المكلف عن كل ذنب كما ابرهم ليلة القدر ليقوم الليالى والاسم الا عظم ليزكوا
الاسماء والصلوة الوسطى ليحافظوا على الصلوات كلها وبالجملة المراد هنا ان الكبيرة التي هي غير الكفر لا يخرج العبد المؤمن من الايمان
لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الايمان خلافا للعترة حيث زعموا ان ارتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر هذا هو المنزلة
بين المنزلتين لا ما يظن ان مرادهم بالمنزلة هو توسط صاحب الكبيرة بين الجنة والنار ذلك لانهم يقولون بخلافه في الجنة ازمات
تأبوا وفي النار ازمات بلا توبة بنا رعاة لزعمهم على ان الاعمال وهو اداء الطاعات والتحرر عن المعاصي عندهم جزء من حقيقة الايمان
والحقيقة تنعدم بانعدام جزءها ومذهبهم ان الايمان تصديق واقراء عمل الكفر تكذيب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لمن صدق و
اقولهم يعمل فهو واسطة بين المؤمن والكافر ولا تدخل اى العبد المؤمن في الكفر خلافا للخوارج هم فرقة من اهل القبلة خرجوا على
امير المؤمنين على رضي الله تعالى عنه ذلك لان عليا ومعاوية حكما بينهما ابا موسى الاشعري وعمر بن العاص ليكن للحرب
نقالت طائفة من اهل حرارة قرية عند الكوفة ان الفريقين كافران لانهم ارضوا بحكم غير الله سبحانه وتعالى ان الحكم الله
نقال على رضي الله عنه كلمة حق اريد بها باطل فارسل اليهم عبدالله بن عباس ليكشف شبهتهم فابوا الا الخروج عليه فحاربههم حتى
قتل اكثرهم وكانوا اثني عشر الفاد بقى قوم منهم على مذهبهم وهم فرقة كثيرة يجمعون على تكفير عثمان وعلى وعائشة وطه وزيبر و
معاوية رضي الله عنهم وقد اخبر النبي صلى الله عليه وسلم بانهم اهل الطاعات الكثيرة ولكن طاعتهم لا تنفعهم وانهم من اهل النار
وان عليا رضي الله تعالى عنه يقتلهم ويقتلهم فانهم ذهبوا الى ان ارتكب الكبيرة بل الصغيرة ايم كافرا ولا واسطة بين الايمان والكفر
لنا حجة دالة على ان صاحب الكبيرة مؤمن الاول ما يسبح في بحث الايمان من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي فلا يخرج
العبد المؤمن عن الايمان به الا بما ينافيه وهو التكذيب ههنا شبهة للخوارج وهي ان ارتكاب الكبيرة تكذيب الشارع في الوعيد
فان من اعتقد ان في هذا الاشارة الى قتالته لم يدخل يده فيه البتة فان ادخلها علمنا قطعاً انه لا اعتقاد له فاجاب عنها بقوله و
هجر الاقدام على الكبيرة مبتدأ والخبر لا ينافيه لغلبة شهوة كما في الزنا وسرقته لجامع او حمية بفتح الحاء وكسر الميم تشديدا لبيانك وعار
داشتر من باب علم او انفة بفتحين بمعنى الحمية من باب علم ولذا قال بعض المحققين هو مستدرك وعندى الزعفران قسمان قسم يخالط
الغضب كقتل الشاتم وقسم لا يخالط كراد البنات والاول حمية والثاني انفة او كسل بفتحين كاهل من باب علم كما في ترك الصلوة
خصوصا اذا اترون به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة لا ينافيه خبر اى لا ينافي التصديق بالوعيد ذلك لان الاقدام
انما هو للباعث القوي لا نكار الوعيد والخوف والرجاء والعزم دلائل على وجوب التصديق به نعم اذا كان الاقدام على الكبيرة بطريق

الاستحلال والاستحفاف اى بوجه يدل على انه يقتد بها حلالا او خيفا كذا فسرهما المحققون لان الاستحلال او الاستحفاف ازحلا على ظاهرهما فهما عين التكذيب والكلام في اماراته كان كفا لكونه علامة للتكذيب وهذا جواب عن سوال وهو ان نجد اهل الشرع يحكمون بكفر من تكب بعض الكبار فاجاب بتسليم ذلك واشبات ان تلك الكبار مقرنة بعلامته التكذيب فالحكم انما هو للتكذيب ولا نزاع في ان من المعاصي ما يجعله الشارع امارة للتكذيب اى علامته وعلم كونه كذلك اى امارته بالادلة الشرعية كسجود الصنم والقمار المصحف في القاذورات اى النجاسات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك كاستهزاء باسم من الاسماء الالهية او حكم من الاحكام الشرعية مما ثبت بالادلة انه كفر فان الاجماع انعقد على ان هذه الافعال كفر الثابت بالاجماع ثابت بكلام الشارع وبهذا اى بالشارع جعلها علامات الكفر فيحل اى يندفع ما يقل من ان الايمان اذا كان عبارة عن التصديق ولا قرار يبنى ان لا يصير المؤمن بالمقر للصنم كافر اى من افعال الكفر الفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب او الشك ووجه الاستحلال انما لا يحكم بكفره لدليل على حتى يرد ما قلت بل كان الشارع حكم بكفره ان يحكم بما شاء قال القاضي عياض تكفير كل فعل اجمع المسلمون على انه لا يصح الا من كافر ان كان صاحبه مقرا بالاسلام كالسجود للصنم او الشمس او القمر او النار اى وما يجب ان يحقق ان العلماء اختلفوا في ان المصدق للمقر للبشر لعلامات التكذيب يكون كافرا في الاحكام الدنيوية فقط او هو كافر عند الله ايضا فالظاهر من عبارات الجمهور وكلام الشارع في مؤلفاته هو الثاني وذهب بعض العلماء الى الاول قال في المواقف وشرح من سجد للصنم لا يحل سبيل لتعظيم واعتقاد الهية بل سجد لها وقلبه مطمئن بالتصديق لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله وان اجرى عليه احكام الكفر في الظاهر انتهى الثاني الايات والا حاديث الناطقة باطلاق المؤمن على العاصي لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص في القتل جمع قتيل وجه الاستدلال ان القاتل لا يكتب عليه القصاص هو قاتل نفس بغير حق فيكون صاحب كبرية ومع ذلك خطب بالايان وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله توبة نصوحا ان توبة في اللغة الرجوع وفي الشرع الرجوع من المعصية الى الطاعة وهذا هو ماخذ الاستدلال ونصوحا بفهم النون قرارة للجمهور اى خالصته وهو صيغة مبالغة من النصع وهو الخلو من ومنه يقال غسل ناصح اذا خلص من الشئ وقيل من نصيحة التوبة هو الخياطة والرفاى توبة ترفوا خرق الدين من الذنوب ومنه ما رى في الحديث من اغتاب خرق ومن استغفر فاقبل من النصيحة وهو طلب الخير للغير اى توبة تنصح الناس وتدعوهم الى الخير لما يرون من صلاح صاحبها وقرء بعض القراء بضم النون وهو مصد بمعنى النصوح او النصيحة اى توبة تنصح نصوحا او ذات نصوح وفي الحديث التوبة النصوح ان يتوب ثم لا يعود الى الذنب حتى ان يعود الدين الى الصريح وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال هي الندم بالجنان والاستغفار باللسان والانتلاع بالاركان وما يقال من ان النصوح اسم رجل امر متشب بالنساء كان يخدم اللهايم ويدخل مع النساء ويفعل بعضهم ما يفعل نفطنت له بعض بنات الامراء وامرت بتجويد نساء اللهايم عن الثياب فتاب هذا الرجل الى الله حتى ستر الله عليه عيبه فلوحهم لم يكن تفسير الآية وقال السيد جلال الدين البخاري للكه النهدى في تفسير الآية به كفر لان الحق ثمر ان يقول توبة نصوحا كالمضانة وقوله تعالى وان طائفتان ان شرطية والفعل محذوف مفسر بقوله اقتلوا من المؤمنين اقتلوا اى تحاربوا فاصحوا بينهما فان بغت ظلمت احدهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفي ترجع

الى الله اى الحق ووجه الاستدلال ان القتال مع المؤمنين ظل معصية وقد تسمى كلام من الفريقين مؤمنين وسبب نزول الآية ان
عبد الله بن ابي كان في الجاهلية ثم سار المدينة فاسلم قومه وحمل الحسد على النفاق فمروا بالنبى صلى الله عليه وسلم يوم اراكبا على حمار وهو في بلاد
من قومه فوقف النبى صلى الله عليه وسلم يدعوه الى الخير فبال الحمار واصمك ابن النفاق وقال لا تؤمننا في مجالسنا فقال عبد الله بن مسعود انما
يقول حماره اطيع من مسكتك نفاق ابن ابي وابن مسعود فكان بينهم ضرب بالأيدي وسف النخل فاصحح النبى صلى الله عليه وسلم بينهم فنبذ
وكاذا الطائفة الباغية قوم ابن ابي لانهم نصر والمنافق وهي كثيرة الثالثة اشراج الامم من عصر النبى صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا
بالصلوة اى على صلوة الجنازة واختار الباء تحاميا عن التكرار للدلالة على الصاق والنزوم على زمات من اهل القبلة اى من يقتدى الكعبة
قبلة للصلوة وهو فاصطلاح السلف اسم لكل موحد مصدق بالنبى صلى الله عليه وسلم لان الصلوة اعظم شعار الدين من غير توبة
حال من فاعل مات والديار والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق على ذلك المذكور من الصلوة والديار والاستغفار
لا يجوز لغير المؤمن ان قلت حكى عن بعض السلف انهم كانوا لا يحضرون جنازة بعض الفاسق قلت لعلم شاهد امنه بعض علامات الكفر او
نقصه او توبيخ اشباهه كما ان النبى صلى الله عليه وسلم كان لا يصلى على زمات وعليه دين ويقول للصحابه صلوا على صاحبكم تحريصا
للناس على اداء الدين واحتجته المعترضة على ان صاحب الكعبة لا مؤمن ولا كافر بوجهين الاول ان الامم بعد اتفادهم على ان تركب
الكعبة فاستحق اصل لفسق الخروج ثم اشتهر في الخروج غرطاعة الحق سبحانه اختلفوا في انه مؤمن وهو مذهب اهل السنة والجماعة او
كافر هو قول الخوارج او منافق وهو قول الحسن البصرى من افاضل التابعين والمشهد انه يريد بذلك النفاق الذى هو الكفر
المبطن وانا استبعد ذلك لانه من اوجعية التفسير الحديث فكيف يخفى عليه النصوص الناطقة بخلافه والحق ان النفاق نوعان نفاق
فى التصديق وهو اشد انواع الكفر لعن الله تعالى ان المنافقين فى الدار الاسفل من الناس نفاق فى العمل وهو ترك الطاعة وعدم توافق
الظاهر الباطن فى خلوص العمل وليس هذا بكفر وهو راد الحسن البصرى وهذا الاصطلاح ايضا مأخوذ من الشرح فعن عبد الله بن
عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اربع من كن فيه كان منافقا خالصا ومن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها اذا
نمى خان واذا حدث كذب واذا عاهد غدر واذا خاضع فخر راءه البخارى وسلم فاحفظه فاخذنا بالمتفق عليه وتركنا المختلف فيه و
قلنا هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق وهذا الدليل من مخترعات واصل بن عطاء وعرضه على عمر بن عبيد فرجع عمر الى
مذهبه وكلاهما من اصحاب الحسن البصرى والجواب ان هذا احداث للقول لمخالف لما اجمع عليه السلف اللزم متعلقا بالمخالف
من عدم المنزلة بين المنزلتين اى ليس هذا اخذ ابا المتفق عليه بل هو خرق للاجماع فيكون باطلا والظاهر ان المراد بالسلف
اصحاب الاقارب الثلاثة لا اهل السنة خاصة قيل فى الجواب بحيث كان الحسن البصرى قائل بالمنزلة بين المنزلتين هو مجتهد عظيم
القدر فلا جماع مع مخالفة والمختار عندي فى الجواب ان هذا المنافق مؤمن عندك واجاب العلماء بوجوه اخر احد هاهنا النفاق كفر
مضمون الحسن انما اثبت المنزلة بين الكفر المجاهر والايمان لا بين الكفر المطلق والايمان ثانيا ما روى ان الحسن رجع الى مذهب
اهل السنة وقال مؤمن قلت وعلى ما اخترناه يكون رجوعه عن تسمية منافقا لانه يؤهم التكفير وموافقة الخوارج ثالثا ان المراد

اجماع من كان قبل الحسن واعترض عليه بانه لو ثبت لم يخالف الحسن قيل لعل الاجماع خفي عليه قلت بعيد لانه احد عظماء التابعين
 واساطين المحققين الثاني انه اي صاحب الكيفية ليس بمؤمن لقوله تعالى ان من كان مؤمناً لم يكن كافراً فاسقاً جعل المؤمن مقابلاً
 للفاسق والمقابلة تدل على المفارقة وقوله عليه السلام لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو
 مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن رواه البخاري وسلم عن ابي هريرة ولعل معنى الظرف ان هذا التشديد هو وقت
 العمل وقوله عليه السلام لا ايمان لمن لا امانة له رواه البيهقي عن انس بن مالك وفسر الامانة بحفظ الوديعة او بالصلوة ولا كافر
 عطف على قوله ليس بمؤمن او على مؤمن لما توارثنا اي علمنا بالروايات التي نقلها الخلف عن السلف شبهت بالمال الماخوذ على
 سبيل الوثاق من الامانة كانوا لا يقتلون ولا يجرون عليه احكام المرتدين تميم بعد تخصيص او تفسير ويد فتونه في مقابر المسلمين
 فثبت المنزلة بين المنزلتين والجواب ان المراد بالفاسق في الآية هو الكافر فان الكفر من اعظم الفسوق والمطلق ينصرف الى
 الكامل وايضا ما بعد الآية يدل على ذلك وهو قوله تعالى لا يستويون اما الذين امنوا وعملوا الصالحات فلهم جنات المأوى نزلاً كما كانوا
 يعملون واما الذين فسقوا فاما وهم النار كما ارادوا ان يخرجوا منها عيدا فيها قليل لهم ذوقوا عذاب الذي كنتم به تكذبون فان المكذب
 بالنار هو الكافر ايضا سبب النزول يدل عليه هو ان الوليد بن عتبة فاخر علياً رضي الله عنه يوم بدر فقال علي اسكت فاستنزلت
 والحديث عن الحديثين حديثا لمقارنهما معنى واحد على سبيل التعليل اي التهديد تشديد الزجر والمبالغة في الزجر عن المعاصي
 عطف تفسيره اعتراض عليه بانه يلزم الكذب في اخبار الشارع اجيب اولا بان الشارع اراد الايمان الكامل لكن ترك قيد الكامل
 تحديدا فهو من معارضي الكلام وثانيا بانه من باب جعل وجود الشيء كعدمه نحو ما رميت اذ رميت ولكن الله رمى والنكتة في بيان
 هذا لا ينبغي بمؤمن وثالثا بان الوعيد قد يكون من قبيل الاشهاد لا من باب الاخبار الانشاء لا يحتمل الصدق والكذب واعلم
 ان العلماء في الجواب عن الحديثين وجهين احدهما ان المراد سلب نور الايمان وجماله وهو تاريل البخاري صاحب الصحيح ثانيا بانه
 محمول على الاستحلال والاستحقات ويمكن الجواب عن حديث الامانة ان اعظم الامانات الالهية الايمان ثم لما كان في الجواب اشكال
 وهو ان النصوص تحمل على ظواهرها والعدل عن الظواهر بلا دليل للحاج اجاب بقوله دليل الآيات والاحاديث الدالة على ان
 الفاسق مؤمن حتى قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا يؤذنيكم الذل المجتهد تشديد الراء المهمة وهو جندب بن جنادة من بني غفار
 كان من عظماء الصحابة واقدمهم اسلاما وكان من المهتمين على الفطرة والعابد لله في الجاهلية شديد الزهد حتى كان مذهبه
 حرمة امساك المال فوق ما يحتاج اليه وكان يشد على اغنياء الصحابة وينازعهم حين نقصت عليهم بلاد فارس والروم وكثرت
 اموالهم ولذلك استقل عن المدينة الى الريزة في خلافة عثمان رضي الله عنه ومات بها وفي الحديث ما اظلت الخضراء ولا اقلت
 الغبراء اصدق من ابذر سمه الترمذي لما بانفعم والتشديد او بالكسر التخييف بالغ في السؤال عن دخول الفاسق الجنة وان
 زنى وان سرق على رغم انفسه يجوز محتمل ان يكون مقول القول قوله وان زنى الى اخره وان يكون قوله وان زنى وان سرق
 بيانا للسؤال او متعلقا بالدخول فيكون مقول القول قوله على رغم انفسه يجوز قال ابن راتب النبي صلى الله عليه وسلم وعديته

ابيض وهوناً ثم آتيت وقد استيقظ فقال ما من عبد قال لا اله الا الله ثم مات على ذلك الا دخل الجنة قلت وان زنى وان سرق
قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق
سرق ثم في الرابعة على رغم انف الذي سرق والنجاري وسلم الرغم بالفخر التراب والرغم مثلث الرء التلطيح بالتراب يعني خاك آتوه شدة
ورغم الانف عبارة عن الذل والجار متعلق بمجذوف اعقلت ذلك ويحتمل ان يتعلق بدخل لا بقوله زنى وسرق فانه اغراء
على المعصية واحتجت للخوارج على ان تركب المعصية كافر بالنصوص الظاهرة في ان الفاسق كافر بقوله تعالى ومن لم يحكم بما
انزل الله فاولئك هم الكفرون ووجه الاستدلال ان عدم الحكم عدم العمل واجيب بوجه احد هان المراد بعدم الحكم عدم التصديق
لا عدم العمل ثانيها ان المراد عدم الحكم على سبيل الاستهانة ثالثها ان المعنى من لم يحكم بجميع ما انزل الله ولا شك انه كافر لانه من جملة
الايمان وقد يستدل على هذا بان كلمة ما نكرة وقعت بعد النفي فتكون عامة رابعها ان الآية في اليهود وما انزل الله هو التوراة بدليل
السياق ولم يحكموا بما في التوراة من تصديق النبي صلى الله عليه وسلم وانكروا رجم الزاني وهو في التوراة وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك
فاولئك هم الفاسقون ووجه الاستدلال ان ضمير الفصل يقصر الخبر على المبتدأ فيفيد ان لا فاسق سوى الكافر اى كل فاسق كافر
وللجواب يتوقف على اتمام الآية قال الله سبحانه وعد الله الذين امنوا منهم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين
من قبلهم وليكن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلهم من بعد خوفهم انما يعبدونى لا يشركون بي شيا ومن كفر بعد ذلك
فاولئك هم الفاسقون ثم نقول وتفسيره ان الله سبحانه وعد الصالحين ومن بعدهم ان يجعلهم خلفاء الارض كما جعل بنى اسرائيل
وان شئت دينهم الذي اختاره لهم ثم نقول اجيب بوجه احد هان المحصر للباينة وليس حقيقياً والام يكن الكافر قبل الايمان فاسقا و
انحصر الفسق في المرتد وهو خلاف الاجماع ثانيها ان المراد بكفر النعمة ولذا قال بعض الكبار اول من كفر بهذه النعمة قتلة عثمان رضي
الله تعالى عنه ثالثها ان المعنى هم الكاملون في الفسوق ولا شك في ان الكافر كامل الفسق ولقوله عليه السلام من ترك الصلاة متعمدا
فقد كفر رواه الطبراني في المعجم الاوسط عن انس بسند جيد واجيب بوجه احد هان معنى الترك انكار الفرضية الثاني ان التعمد
هو الاستحلال والاستهانة الثالث انه كفر بالنعمة لا مقابل الايمان الرابع انه على سبيل التغليب والتهديد الخامس ان معناه قارب
الكفر كما يقال دخل البلد اذا قارب هذا تاويل الامام الغزالي السادس شلو الكفار في اباحة الدم والمال وهذا قول لثانوية السابعة
انه خبر واحد فلا يفيد القطع للطلب والعقائد مع معاوضة الاجماع وفي ان العذاب محقق بالكفر عطف على قوله في ان الفاسق
كافر ووجه الاحتجاج بهذه النصوص الاجماع على ان بعض الفساق معذب كقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى هذا من
كلام موسى وهارون لفرعون وتامه انا قد ادعى اليك ان العذاب على من كذب وتولى وتقرير الاستدلال ان تعريف المسند اليه
يحصيه في المسند والمعنى ان المذنب هو المكذب فقط ولا شك في ان المكذب كافر واجيب بوجه احد هان لا نسلم اطراد
القاعدة فانها مشروطة بشرط مفقودة في الآية ثانيها بعد تسليم القاعدة ان اللام للعهد اى العذاب المخلد ثالثها ان العذاب الذي يكون
بعد نعيم عظيم دائم في حكم العدم رابعها ان المحصر ادعائى للباينة بدليل ان المصدق الشارب للخم والقاتل للنفس مستحق للعذاب ليس

بمكذب لله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم وأما قول الخوارج ان الفاسق مكذب لانه لو اعتقد الوعيد صدق فام يذنب فليس بشئ لان
 للذنب لا يجدره نفس تكذيبا بل يصدق الوعيد ويرجى العفو ويريد التوبة وقوله تعالى فانذرتمكم نارا تلظى لا يصلمها الا الاشقي الذي كذب
 وتولى نقوله تلظى بجذوف احد التائين اي تسلب والتلظى بالفارسية زبانه زدن آتش لا يصلمها اي لا يدخلها وتقرير الاستدلال
 ان الآية نطقت بانه لا يدخل النار الا المكذب المكذب كافر اجيب بوجه واحد انه اراد بالصلى الذبول بالدوام لانه الفرض الكامل
 الثاني ان المحصر للبالغة اي كالتاسم يخلق الا لا يشقى المكذب ويدل عليه ما ذكره المفسرون من ان المراد بالاشقى ابو جهل وامية
 ابن خلف الثالث ان النار سبع طبقات بعضها اشد من بعض على تفاوت الاعمال والمذكور في الآية طبقة منها كما يشير اليه تنكير النار
 وقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوق على الكافرين اي الذلة والعذاب يوم القيمة عليهم وتقرير الاستدلال ان الآية حصرت الخزي و
 العذاب في الكفار اجيب بوجه واحد ان المفسر المحلى باللام لا يعم له عند علماء البيان والاصول ثانيها ان المراد بالخزي هو الكامل اي
 العذاب الابدى ثالثها ان الخزي والعذاب الذي يقبضه غرق يعجز ابدى في حكم العدم الى غير ذلك كقوله تعالى واما الذين فسقوا فمأواهم
 النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون قالوا يدل على ان كل فاسق مخلد في
 النار والجواب ان المراد بهم الكفار والجواب عن الكل انها اي هذه النصوص متروكة الظاهر كما ذكرنا من تأويلها للنصوص القاطعة على
 للترك على متعلقة بالقاطعة لتضمن معنى الدلالة ويجوز ان تتعلق بالنصوص اذا جعل بمعنى التخصيصات ان مركب الكبيرة
 ليس بكافر الاجماع عطف على النصوص المتفق على ذلك على ما مر من النصوص واجماع الامة من عصر النبي صلى الله عليه وسلم الى يومنا
 هذا على الجواز والاستغفار لميت الفاسق ولما كان هذا مظنة اعتراض وهو انه كيف يتحقق اجماع الامة مع مخالفة الخوارج وهم من
 الامة اجاب بقوله والخوارج خوارج الاول بالمعنى الاصطلاحي والثاني بالمعنى اللغوي مما انعقد عليه الاجماع يحتمل وتبين احدهما
 ان الاجماع قد تحقق قبل الخوارج وقد تقر في الاصول اننا اذا انعقد الاجماع لم يضر مخالفة من جاء بعدهم لك ثانيها ان المجته هو اجماع
 اهل السنة والخوارج خارجون عنهم فلا اعتداد ولا اعتبار بهم في كلام الشارح تنقيد للاعتبار والله تعالى لا يغفر ان يشرك به
 اقتباس من الآية ويشرك به مجهول والجائز المحذور مفعول ما لم يسم فاعله وهو ما بحث وهو ان قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويفض
 ما دون ذلك لمن يشاء يدل على جواز العفو عن الكفار الموحدين من اليهود والنصارى ومن يكفر بانكار نبوة احد من الانبياء عليهم السلام و
 انكار فرضية الصلوة والصوم او اباحة المحرمات القطعية او الطعن في صحة القرآن الى غير ذلك من موجبات الكفر اجاب المحققون
 بان المراد بالشرك هو الكفر بل كن عبر عن الكفر بالشرك لان كفار العرب كانوا مشركين وزعم بعض الناس ان مال كل موحد الى
 الجنة وهو قول مخالف للاجماع واما الاحاديث الناطقة بان من قال لا اله الا الله دخل الجنة فعبارة عن الايمان باشراف اجزائه
 او على حد قولك قرات الحمد لله تريد تمام السورة باجماع المسلمين اي اهل القبلة من اهل السنة وغيرهم لكنهم اختلفوا في انه هل
 يحسن عقلا ام لا الشهيد ان كلمة هل لا يذكر لها مدلول ولكن جرت عادة المصنفين على ذكره فذهب بعضهم اي اهل السنة الى ان لا يمنع
 عقلا اذ العقل لا يستقل بمعرفة الحسن والقبح عندهم ولا يقبح من الله سبحانه شئ وانما علم عند مدعيه دليل لسمع النصوص المصرحة بخلافه

الكفار والنار وبعضهم وهم المعتزلة الى انه يتمتع عقلا وكان على الشارح ان يصرح بهم ويريف دلائلهم الا يعتمد فعلا لالتباس فان
ظاهر كانه يدل على ان كلا القولين لاهل السنة وان الثاني مرجح بالدلة ولكن اظن انه مذهب بعض الماتريدية ايضا لانهم
يوافقون المعتزلة في ان العقل قد يستقل بمعرفة الحسن والقبح وان ما يستقبحه العقل لا يصد عن الحق سبحانه فلذا سكت
الشارح عن بطلان لان قضية الحكمة التفرقة بين السيئ والحسن اى مقتضى الحكمة الالهية هو الفرق بينهما ولو لم يعذب الكافر
او عذب مدة ثم ادخل الجنة لم يكن فرق بين الكافر المؤمن واجيب بوجه واحد ها انه مبني على ان التفرقة واجبة على الله سبحانه
ونحن نقول لا يجب عليه شئ ثانيها انه ليس التفرقة محصورة في تذيب السيئ بل لها رجو غير محصورة كاثابة الحسن ان السيئ
وكنع السيئ عن رؤية الله سبحانه في الجنة او عن بعض نعيم الجنة وكدخوله النار قبل المؤمن العاصي وخرجه بعد ثالثها ان التفرقة
الدينية كافية من جواز قتل الكافر اخذ ماله استرقاق رابعها انه مبني على قبح عدم التفرقة ومخالفتها الحكمة ونحن نقول بجواز
ان يكون متضمنا لحكمة خفية تجعله حسنا ولا نعنفها الا يقال قد شنع الله سبحانه على من لم يفرق بقوله ان يجعل المسلمين كالمجرمين ما
لكن كيف تحكمون لاننا نقول هذا دليل سمعي والكلام في الادلة العقلية والكفر نهاية في الجنائية في العصيان لا يحتمل الاباحة ورافع
للمحرمه اصلا بخلاف غيره من الذنوب فانها قد تباح للاكراه وقد يجوز قتل المؤمن للقصاص وشرب الخمر للذم واما تكلم المكروه
بالكفر فليس بكفر فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة بالقهر العذاب وهذا دليل ثان واجيب بانه مبني على القبح العقلي ونحن لا نسلمه و
لو سلم فنقول نهاية الكرم قد يناسبها العفو عن نهاية الجنائية وايضا دليل ثالث الكافر يفتقد حقا ولا يطلب له عفو ومغفرة فلم يكن
العفو عنه حكمة والجواب ان عدم كونه حكمة دعوى بلا دليل ولعل لا نسب بالكرم اعطاء من لا يسئل وايضا دليل رابع هو
اعتقاد الابد لان الكافر يريد الدائم عليه لو عاش ابد فيوجب جزاء الابد بخلاف سائر الذنوب فان المؤمن العاصي يريد
المداومة على العصيان بل يطلب ان يوفق للتوبة واجيب اولها باننا لا نسلم انه اعتقاد الابد بل هو منقطع بالموت وثانيها بان
قوله فيوجب جزاء الابد تحكم بقى منها بحث دعوته ذهب شريعة من المسلمين الى ان مال الكافر الى الجناة وهم بعض اهل
الكشف من الصوفية فمنهم من يقول يدخلون الجنة ومنهم من يقول ينقلب النار عليهم برءا وسلاما فيتلذذون بالنار ولديغ
العقارب كالنذاز اهل الجنة بالنلال ولهم الحور وطبقهم على ذلك الامام ابن تيمية المحدث المجتهد على مذهب الامام احمد بن حنبل
استدلوا على ذلك بوجه واحد ها ان التعذيب الابدى لا يجوز من ارحم الراحمين وهو قول بالقبح العقلي ثانيها قوله تعالى لا تقنطروا من
رحمت الله ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغنى الرحيم واما قوله تعالى ان الله لا يفتنكم ان يشرك به فلا يبارضه لان الاول اوكد فيجب العمل
بترفع التعارض وذلك بان الحق سبحانه يذمهم ثم يختصمهم قبل استيفاء عقوبتهم فيصدق المغفرة وعدم المغفرة ثالثها قوله عليه الصلوة
والسلام والذي نفسي بيده يأتين على جهنم زمان تصفق ابوابها وينبت في قعرها الجرجير قال ابن تيمية صحيح السند اجابوا عن ايات
الظن بانها ما دلت بالملك الطويل ومن اشهر الائمة الذين بهذا هو الشيخ محي الدين بن عربي صاحب الفتوحات المكية والجهنم ينكرو ذلك
منه اشد الانكار فيكفره وعليك بالكفر عن طعنهم في اعتقاد بخلاف عذاب الكفار على طبق الاجماع فالتشادة تاكلمها الذنب لله الهاد

على الصواب وينصرف ما دون ذلك أي ما سوى الشرك لمن يشاء من الصغار والكبار يوم التوبة وبدونها التوبة هي الندم على المعصية والعزم على عدم العود إليها وزاد بعضهم الاعتقاد بانها تحو المعصية فهي ثلاثة أركان ويجب أن يكون الندم عليها من حيث كونها معصية فالندم على شرب الخمر من حيث أحداث الأمراض ليس بتوبة وهذا اختلافات الأول أن جمعا من المعتزلة لم يشترط الندم بل قال بعضهم يكفي قوله تبت وقال بعضهم يكفي العلم بأنه أساء والعزم على عدم العود الثاني التوبة واجبة عندنا سمعنا لقوله تعالى توبوا إلى الله وهذا المعتزلة عقل لا ندفع الضرر الثالث قبول التوبة فضل عندنا واجب على الله تعالى عند المعتزلة الرابع وجوبها على الفور عندهم حتى أن أثم تاركها يتضاعف كل ساعة فرغوا أن تأخيرها ساعة معصيتان يجب التوبة عنهما وساعتين أربع وثلاث ساعات ستة وأربع ساعات ثمان الخامسة من المظالم ليس بشرط عندنا في كل توبة بل في التوبة عن المظالم فقط خلافا لبعض المعتزلة السادس عدم العود إلى الذنب ليس بشرط عندنا خلافا لبعضهم السابع استدامة الندم ليس بشرط عندنا لأنه تكليف مالا يطاق خلافا لبعض المعتزلة وأما تجدد التوبة كلما ذكر الذنب فلم يوجب جمهورنا لأن الصحابة كما نراهم يذكرون أمورا بالجاهلية ولا يجدون توبة خلافا للفاضي من الجبائي من المعتزلة الثامن يصح التوبة عن بعض الذنوب كالسرقة دون بعض كالخمر خلافا لابي هاشم من المعتزلة التاسع يجوز التوبة على الأجمال عندنا خلافا لبعض المعتزلة حيث شرط التفصيل العاشر هل يجوز التوبة الموقته وهو أن يعزم على عدم العود سنة مثلا لبعض الأشاعرة على حوازمها والصحيح عدم الجواز والمعتزلة تقولان الحادي عشر هل يقبل توبة من حضر الموت والصحيح ما في الحديث أن الله يقبل توبة العبد ما لم يغتر به الترمذي أما إيمان الياس فلا يقبل هو حين يشاهد الكافر النار قبل موته ولذا لم يقبل إيمان فرعون فيه خلاف للشيخ محي الدين بن عربي حيث قال مات مومنا الثاني عشر العاصم إذا انقطع قدرته على المعصية كالزنا إذا قطعت مذاكيره فهل يصح توبته منع أبو هاشم المعتزلي والأشاعرة على صحتها واستيفاء مباحث التوبة في كتابنا سدة المنتهى ثم قولنا شارح مع التوبة وبدونها محل بحث لأنه يفيد أن مغفرة التائب في مشيئة الله سبحانه فإشاءة غفره وإشاءة لم يغفره والمذهبان يجزوم بها واجيب بأنه ليس معنى المشيئة هنا تجوز الطرفين بل أن المغفرة واقع بارادة وفيه نظر خلافا للمعتزلة فانهم زعموا أنه لا يغفر الكبيرة بلا توبة وفي تقرير الحكم ملاحظة للآية الدالة على ثبوتها أي في ذكر هذه المسئلة بهذا العبارة المقبلة من الآية الشريفة وهي قوله تعالى إن الله لا يغفر أن يشرك به وينصر ما دون ذلك لمن يشاء إشارة إلى أن هذا الحكم ثابت بالقرآن وقال بعض الحشيين كان عليه أن يقول وفي تقرير الحكم لأن قوله والله لا يغفر أن يشرك به أيضا اقتباس واجب بأنه لم يفعل ذلك لأن نسخ المتن مختلف في تقرير الحكم السابق فقد وقع في بعضها والله لا يغفر الشرك ولا يبعد أن يقع أنه أراد بالحكم مجموع عدم مغفرة الشرك ومغفرة ما دونه ثم اعلم أن هذا الآية من أقوى دلائل أهل السنة على جواز مغفرة من لم يتب لأنها نص في التفرقة بين الشرك وما دونه بأن الأول لا يغفر والثاني يغفر ثم قد ثبت بالنصوص واجماع الطرفين أنه لا فرق بينهما مع التوبة لأنهما مغفونان فثبت أن هذا الفرق هو عند عدم التوبة واجاب عنه المعتزلة بأن الجملة الثانية مقيدة بالتوبة فالمعنى لا يغفر الشرك بلا توبة ولا يغفر ما دونه مع توبته لمن يشاء فاعترض عليهم بوجوه أحدها أن اختراع لقيد من متضادين من غير دلالة في اللفظ عليها وهذا محمل

ببلاغة الكلام تكلف صاحب الكشاف لدفعه زعم ان قوله لمن يشاء قيد لكل من المجتئين على سبيل التنازع فالمعنى ان الله لا يغفر الا لشرك لمن يشاء ان لا يغفر له وهو غير التائب ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ان يغفر له وهو التائب ثانياً ان قولهم يغفر ما دون الشرك مع توبة لمن يشاء ينافي مدحهم وهو وجوب الغفر عن التائب لان التعليق بالمشية ينافي الوجوب واجيب بان الوجوب يؤكد المشية فكيف ينافي ودفع بان التقييد بالمشية ينفي الحكم عن غير القيد ثالثاً ان التوبة توجب مغفرة الشرك وما دونها مما عار ترك التوبة بوجوب عدم المغفرة فيهما عندكم فيلزمكم المساواة بينهما مع ان الآية نص في عدم المساواة وبالحجة هذه الآية شديدة على المعتزلة حتى تكلف بعضهم ان قوله ويغفر عطف على يغفر لهما معنى والآية مسوقة لبيان مساواتهما لا تفرقهما وهذه جرأة عظيمة على الله سبحانه والآيات والأحاديث في هذا المعنى اى مغفرة غير الشرك ولو كبرة غير التائب كثيرة كقوله ثم لا تقنطوا من رحمت الله ان الله يغفر الذنوب جميعاً فى شاملة للصغار والكبار مع التوبة وبدونها وقوله ان بك لذ ومغفرة للناس على ظلمهم عن ابن عباس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من علم انى ذوق دة على مغفرة الذنوب غفرت له ولا ابالى ما لم يشرك به شيئاً رآه فى شرح السنة والمعتزلة يخصونها اى الآيات والأحاديث بالصغار لمن اجتنب الكبار والكبار المقرنة بالتوبة واودع عليهم ان عموم آيات الوعيد ليس اولى بالمحافظة من عموم آيات الوعد حتى اطلقتم الوعيد وخصصتم الوعد زعم بعض الحشيين ان ارجاع الضمير الى الآيات والأحاديث غير صحيح والصحيح ان الضمير للمغفرة ذلك لان هذا التخصيص لا يصح فى قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء لانه تكلف لانه ينافى قولهم بوجوب مغفرة كل تائب ولان المغفرة مع التوبة يستقيم الشرك ايضا فلا معنى للفرق انتهى وعندى فيه بحث اما اوله فلان المعتزلة قد خصوا هذه الآية واعترض عليهم اهل السنة بان تخصيصها لا يبرهن تلك الوجوه كما تلونا عليك وفصل شراح الكشاف فتخصيص هذه الآية صادرة عن المعتزلة وان كان غير صحيح فارجاع الضمير الى الآيات والأحاديث صحيح واما ثانياً فلان الضمير لا يقتضى اشتمال كل آية وحديث بل تخصيصهم بعض الآيات والأحاديث يكفي فى صحة القول نحو قولنا قتلنا واما ثالثاً فلما قيل من ان تخصيص المغفرة يقتضى تخصيص النصوص فلا فرق ودفع بانهم يتركون آيات المشية على عمومها ويقولون ان من تعلق بهم المشية هم اصحاب الصغار والكبار المقرنة بالتوبة ويخصون ما لا مشية فيها كقوله تعالى انه كان عفواً رحيماً وقوله عافى الذنوب باصحاب الصغار والكبار التائب فهم يخصون المغفرة ولا يخصون جميع نصوصها وعندى ان هذا تكلف القول بعدم تخصيصهم آيات المشية تحكم فانك تعلم بالضرورة ان ظاهر قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء يعنى صاحب الصغار والكبار والتائب وغيره فحمل من يشاء على بعضهم خرق للعموم وتخصيص بلا شك فانهم وانصف وتمسكوا بوجهين احدهما الآيات والأحاديث الواردة فى وعيد العصاة نحو ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم وقوله ان الفجار لفي حميم وقوله عليه الصلوة والسلام ثلاثة قد حرم الله عليهم الجنة مد من الخمر والعاق والد يوث سراً احمد وجه التمسك ان المغفرة تستلزم كذا بها والجواب انها على تقدير عمومها انما تدل على الوقوع دون الوجوب حاصل الجواب اننا لا نسلم عموم هذه الآيات والأحاديث بل المراد منها بعض العصاة وهم الكفار بعض نفاق المؤمنين وزعم بعض الحشيين فى معنى البشارة اننا لا نسلم عمومها للمسلمين والكافرين بل المراد منها الكفار

وفيه بحث لأن نفي العذاب عن عصاة المسلمين باجمهم خلاف النصوص والاجماع وقوله انما تدل على الوقوع دون الوجوب فمستطردا
 وذلك لأن المعتزلة تمسكون بنصوص الوعيد على انه يجب عقاب العاصي على الله تعالى ومن ههنا اهل السنة انه لا يجب على الله سبحانه
 شيء فاجاب عنه الشارح بان النصوص تدل على وقوع العذاب لا على وجوبه ولا تدل على هذا الكلام بهذا الجواب والا فلا تركه لانه
 محل وعندى ان سبب ذكره التماهل في اخذ عبارة المواقف هي هكذا اوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة بوجهين
 الاول انه تعالى اوعده بالعقاب فلم يعاقب لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره وانه محال والجواب ان غاية وقوع العقاب ان ينجبه
 انتهى وقد كثرت النصوص في العفو فينصص المذهب المفقون من عمومات الوعيد جواب ثان وحاصله انه لو سلمنا عموم نصوص الوعيد
 فنقول هي من العام الذي خص منه البعض وقريبة التخصيص نصوص العفو اقلت العموم والنصوص متناهيان فكيف يجتمعان قلت
 الثاني انما هو بين العموم والتخصيص وتوضيحه ان عموم الحكم هو الكلية نحو كل كافر معذب في خصوص هو الجزئية نحو
 بعض الانسان معذب فلا يجتمعان في حكم واحد اما التخصيص فهو اخراج البعض عن الحكم الكلي كقوله تعالى ان الله على كل شيء قدير
 ذات الواجب تعالى مع عموم الحكم فالتخصيص لا ينافي عموم الحكم بل يتلوه اذا التخصيص كاستثناء ولا استثناء الا من الحكم الكلي اقلت
 ما الفرق بين هذا الجواب والجواب الاول الذي هو منع للعموم قلت النصوص على الجواب الاول قضاي جزئية وعلى الثاني كلية وزعمه
 بعضهم اى بعض اهل السنة ان الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى هذا جواب ثالث وحاصله ان الخلف في الوعد كذب فيجوز في
 الوعيد لطف محمد فان السلطان اذا غضب على الجرم واوعده بالقتل ثم عفا عنه كان محمداً على العفو وهذا مذهب الصوفية ايضا وقال
 قائلهم شيعى غضب الكريم وان تاجر نارا بكذا خازمك ليس في سواد والمحققون على خلافه تضعيف للجواب كيف اى كيف يعبر الخلف
 وقيل اى كيف لا يكون المحققون على خلافه وهو تبديل القول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول الامم للجنس او العهد بارادة الوعيد لدى
 اى عندى وهذا مما يقوله الحق سبحانه يوم القيامة للكفار قاتلهم وقامه قال لا تخصموا لدى وقد تمت اليكم بالوعيد ما يبدل القول الذي
 وما انا بظالم للعبيد واجيب اولا بان معنى قولهم الخلف في الوعيد كرم ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فلا يعيد من كرمه ان يعلقه بالمشية وانما
 يصح بها التلا في غيرهما العاصي اما اذا اخبر بالوعد فاللائق بحاله الايفاء ولا يخازر وقال في توبة القلوب رينا عن رسول الله صلى الله عليه
 وسلم قال من وعده الله على عمل ثواب فهو مخيرة ومن وعده على علة عقاب فهو فيه بالخيار ثانيا بان الوعيد قد يكون انشاء للتحذير لا
 اجازة والا نشاء لا يحتمل الصدق والكذب بقى ههنا جواب رابع عنتمسك المعتزلة وهو انكم زعمتم ان ترك عقاب العاصي خلف منكم
 فنقول ترك ثوابه بالجنة ايضا كذلك لدخوله في عموم النصوص الواردة في الثواب ادخال الجنة فجعل الاول خلفا لثاني تحكم والقول
 بحبط حسنة باطل الثاني ان المذهب اذا علم انه لا يعاقب على الذنب كان ذلك اى ما يوجب عليه عدم العقاب تقرير اى اثباتا له على
 الذنب واغراء اى بشا وتمييزا وهو بالفارسية براينگختن للغير عليه اى لغير الذنب على الذنب وهذا في حكمة ارسال الرسل لان الحكمة في
 ارسالهم الدعوة الى الطاعة والزجر عن المعاصي والجواب بعد تسليم الحسن والقبح العقليين ان مجزى جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب فان
 الظن هو كادراك الراى ولا يترجح العفو مجزى جواز فضلا عن العلم اى اليقين كيف اى كيف يوجب الظن والعلم بعدم العقاب والعمومات

اى انصوص النامة الواردة في الوعيد المقرنة بغاية من التهديد اى التخويف ترجح خبر لقوله والعمومات جالب الوقوع وقوع العقاب بالنسبة
 الى كل واحد من العصاة وكفى به زاجرا ابدا زائدة والفمير المحرف فاعل كفى وزاجرا حال اذ تميز اى كفى ترجح الوقوع زاجرا للذنب فان العاقل
 يجترع عن الطريق الذى عليه السبيل وان كانت السلامة جائزة وقد يزعم ان ترجح جانب الوقوع مما يرجح مذهب المعتزلة وهذا وهم
 لان مذهبهم القطع بالعذاب انزلت قد ذكر ان الايمان بين الخوف والرجاء فيجب ان يكونا على السواء قلت الواجب ان لا يبلغ الخوف
 الى حد القنوط والرجاء الى حد الاسترسال في الذنوب والا من عن العذاب واما ان غلب احداهما فلا فطرط نظر الى انصوص الوعيد
 او المفطرة فلا باس واخبار الامام حجة الاسلام غلبة الخوف في الحيوة والرجاء عند الممات وَيُجْزَى الْعُقَابُ عَلَى الصَّغِيرَةِ اى لا يلزم
 لا يتمتع بهذا دعوى ان كما قالوا ان الظاهر الاكتفاء على الثانية لانها محل الخلاف مع المعتزلة والاولى مجمعة عليها ويقولون والعفو سواء اجتنب
 مرتكبها الكبيرة ام لا لدخولها اى الصغيرة تحت قوله تعالى وينفر ما دون ذلك اى ما سوى الشرك لمن يشاء دليل على كتمان الدعويين لان
 التعليق بالمشية ينفي اللزوم والامتناع وايضا يلزم عقابها لم يجعل ما دون الشرك مقابلا للشرك لاستوائهما في لزوم العقاب ولقوله تعالى
 ووضع الكتاب فتوى المجرمين مشفقين مما فيه ويقولون يا ويلتنا مال هذا الكتاب لا يعاد صغيرة ولا كبيرة الا احصوا ووجدوا اما
 عملوا حاضر او لا يظلم ربك احدا اى وضع صحائف الاعمال في ايدي الناس ليقرها مشفقين خائفين يا ويلتنا كلمة تأسف لا يعاد ولا يترك
 احصاها حفظها والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة كما يدل عليه جزم الجرم وخوفه من احصاء صفاته وكبارته وذكر السؤال استطرادى
 ويمكن ان يراد سؤال المناقشة المستلزم للعذاب والمجازاة بمعنى الجزاء وكثيرا ما يستعمل المفاعلة بجانب واحد ثم الظاهر ان الآية دليل على
 الدعوى الثانية واراد على التاخر ان كوز الاحصاء للمجازاة يوجب لزوم العقاب فيبطل الدعوى الاولى قلنا معنى كلامه ان الاحصاء انما
 يكون فيما ينبغي المجازاة عليه ويمكن ان يجاب بان الغاية لا تستلزم للعبا لقولك صنعت السرير للجلوس مع انك لم تجلس عليه قط و
 بهذا نسر بعضهم قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدن واعلم انه ذكر بعض الفضلاء ان الآية دليل على الدعوى الاولى وتقريحا
 ان المجازاة غير افترقة على كل ما يحصى والا لوجب العقاب بعد التوبة مع انه خلاف الاجماع وبطل محو السيئات بالחסنات مع انه
 ثابت بقوله تعالى الحسنات يذهبن السيئات واذا لم يقع المجازاة على كل ما يحصى لم يكن للعقاب على الصغيرة لازما وهو المدعى عند
 فيه نظرا لانه مبني على ان الذنب الذى يحاه التوبة او الحسنه يبقى مكتوما فى الصحف لان المراد بالاحصاء فى الآية هو الاحصاء الباقي الى
 قرة الصحف بقى في هذا المقام بحث وهو ان بعض المدققين زعم ان الثابت بالآيتين هو الدعوى الاولى التى لا يخالف فيها الاثنية
 التى هي محل النزاع فاشتغل التاخر بما لا يعنى وترك ما يعنى اما الآية الاولى فللخصم ان يقول ان من شاء الله مغفرته ثم اصحاب الصغار
 المحتبون عن الكبار واما الآية الثانية فللخصم ان يقول لا يقع المجازاة على كل ما يحصى بل على مابقى استحقة بعد مقابلة الحسنات
 والسيئات واجتناب الكبيرة يبطل استحقات الصغيرة وعندنا فيه نظرا اذ لا يخفى على العارف باساليب الكلام ان الآية الاولى قد اعم فيها
 المشية في كل ذنب غير الشرك فاحتمل على البعض تحكيم ما تضمنه الآية الثانية من خوف الجرم على احصاء صفاته وكبارته وحضوا اعمالهم
 ونفى الظلم في محازاتهم صريح في ان الصغيرة من اسباب العقاب وما ذكر من حديث الاستحقاق بعد المقابلة ممنوع لا بد له من

دليل الى غير ذلك من الآيات والاحاديث كقوله تعالى من يعمل سوء فيجزيه ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ومن اوضح ما يدل عليه
 ضغط القبر سعد بن معاذ الانصاري من تطرات البول مع غاية صلاحه ومناقبة العظيمة وذهب بعض المعتزلة قيد البعض لان جمهورهم
 على انه لا يجزي العقاب على الصغيرة مطلقا لان الكافر صاحب الكبيرة مخلدان في النار بسبب الكفر الكبيرة وغيرها مخلدان في الجنة بلا عذاب الى
 انه اى تركب الصغيرة اذا اجتنب الكبائر لم يجوز تعذيبه لا بمعنى انه يستحق عقابا بل بمعنى انه لا يجزي ان يقع لقيام الاذلة السمعية على انه لا
 يقع كقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنك ذنوبكم فاصبر لكتفيري المستر عنكم شيئا منكم اى صغائركم بقرينة المقابلة واجيب بان الكبيرة
 المطلقة هي الكفر لانه الكامل وقد تقر بان المطلق ينصرف الى الكامل عند عدم القرينة الصارفة عنه وجمع الاسم بالنظر الى انواع الكفر جواب
 لما يرد من ان الجمع كيف يفسر بالمفرد وحاصل الجواب ان الكفر انواع ككفر الجوس وكفر المهدى وكفر الانصاري وكفر عبادة الصنم وكفر الزندقة فيكون
 كبار من هذه الخبيثة وان كان الكل ملة واحدة في الحكم اعتذار عن مخالفة الفقهاء فانهم قالوا الكفر ملة واحدة ولذا يريث النصراني من
 اخيه اليهودي مع اختلاف الدين يمنع التوارث وحاصل الاعتذار ان الكفر انواع مختلفة في الحقيقة واشترك انواع في الحكم لا ينافي تعدد ما
 ولذا جمع الظلمة في قوله تعالى الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات
 او بالنظر الى افرادها القائمة بافرادها طابين ككفاري جمل وكفرامية وكفاري لهب مثلا على ما تقدم اى ثبت من ان مقابلة الجمع بالجمع
 تقتضي انقسام الاحاد بالاحاد كقولنا ركب القوم دوابهم وليسوا شيابهم فان معناه ان كل واحد منهم ركب اية وليس ثوبه فعنى الآية
 ان يجتنب كل واحد منكم كفرا تكفريته ان قلت فعلى هذا يلزم ان يكون المؤمن مغفورا لذنوب كلها وهذا مذهب المرجئة القائلين
 بانه لا يفر مع الايمان معصية وهذا اعظم فساد من مذهب المعتزلة اجيب بوجوه احد ها ان المراد هي السيئات التي قبل الكفر وفي
 الحديث الاسلام يديم ما كان قبله ثم اراه سلم ثانيا ما ان التكفير مقيد بثلاثة كقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به يغفر ما دونه ذلك لمن يشاء
 وادرج عليه انك اذا قيدت بالمشية فلا حاجة الى حمل الكبار على الكفر اجيب بانه لا فائدة في تحليق التكفير بالاجتناب اذ يجوز
 مغفرة الصغائر بدون الاجتناب ايفر ثالثا ان المعنى نكفر عنكم سيئاتكم بالتوبة ولا شك في ان التوبة انما تكفر ذنوب المؤمن لا الكافر
 ولنا في هذا المقام كلام شريف وهو ان تفسير الآية بما ذكره الشارح تكلف ولا حسن للطاير للاشارة هو ان المراد بالكبار ضد الصغائر وتكفير
 السيئات هو اسقاط الصغائر بالطاعات فعن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلوات الخمس والجمعة والجمعة ورمضان
 الحرامون مكفرات لما بينهن اذا اجتنب الكبائر ثم اراه مسلم وعن عثمان قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ما من امر مسلم
 يحضر صلاة مكتوبة فيحسن وضوءها وخشوعها وركوعها الا كانت كفارة لما قبلها من الذنوب ما لم تؤت كبيرة ثم اراه مسلم وعن ابن
 مسعود ان رجلا اصاب من امرة قبله فاقى النبي صلى الله عليه وسلم فاجره فانزل الله تعالى واقم الصلوة طرفة النهار فلما بين الدليل ان
 الحسنات يذبحن السيئات فقال الرجل يا رسول الله الى هذا قال بجميع امتي كلهم ثم اراه البخاري وسلم والاحاديث في هذا الباب
 كثيرة والفرق بين هذا التفسير تفسير المعتزلة ظاهر لان مجتنب الكبائر اذا عمل صغائر ولم يعمل بعد ما طاعة مكفرة كان جائز الفقرة
 عندنا لا عندهم ويجوز التفسيرين الكبيرة اى لا يلزم ولا يمتنع والا اول ثم على المرجئة حيث قالوا لا يجزي تعذيب المؤمن وهو مذهب

مقاتل بن سليمان المفسر الثاني حرر على المعتزلة حيث قالوا يخلد صاحب الكبيرة في النار الظاهر ان المراد بجواز العفو عدم امتناعه هذا مذكوره
 فيما سبق حيث قال ريفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغار والكبار الا انه اعاده ليعلم ان ترك الواحدة على الذنب يطلق عليه لفظ
 العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة ولا يخفى انه عند باءه وليتعلق به قول اذ لم تكن الظاهر ان الضمير للكبيرة فقط لما اخترنا من تفسير الجواز
 لعدم الامتناع واما على تفسيره بعدم الزوم والامتناع معاً فيجوز ارجاعه الى الصغيرة والكبيرة على تناويل كل واحدة عن استحلال اي
 صادرة عنه والاستحلال ملال واستن والإستحلال كقوله ما فيه من التكذيب المنافي للتصديق اي للامان وهذا اي بالاستحلال
 يا اول لنصوص الدالة على تخليد العصاة في النار كقوله تعالى ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاءه جهنم خالداً فيها لم يسلح اسم الايمان جنم
 كقوله عليه الصلوة والسلام لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن وتقدم المجزؤ ليس لحصر التاويل في الاستحلال بل للاهتمام به اما او لا
 فلا ينفرد عن الشارع فعن نعيم التابعي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وددت على الناس حجر البيت من استطاع اليه سبيلاً ومن كفر
 فانا لله غنى عن العلمين فقال رجل يا رسول الله من تركه فقد كفر قال من تركه لا يخاف عقوبة ولا يرجو ثواباً يا ابا عبد بن حميد المفسر
 واما ثانياً فلا يجرى في جميع تلك النصوص بلا كلفة بخلاف بقية التاويلات فانها لا تتم اكل كتابيل للخلق بالمكث الطويل فانه لا
 يجرى في الحديث وكتاويل الايمان بالكامل فانه لا يجرى في الآية والشفاعة من الشفع ضد الفرد كان الجرم كان فرداً فجعله الشفع
 زوجاً بالانضمام اليه ثابته للرسل الاربعة ايم الرسول والنبي والاخبار جمع خبر بتشديد الياء وهم الملائكة والصلحاء والشهداء وروى
 عثمان رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يشفع يوم القيمة ثلاثة الانبياء ثم العلماء ثم الشهداء ثم اهل البيت وجاء في
 الحديث بعد ذكر شفاعته المؤمنين واخراجهم عن النار كل من عرفوا يقول الله شفعت الملائكة وشفعت النبيون وشفعت المؤمنين ولم يبق
 الا ارحم الراحمين فيقبض قبضه من النار فيخرج منها قوم لم يعملوا خيراً قط رواه البخاري وسلم في حق اهل الكبار خصهم بالذكر لان
 شفاعته اهل الصغار يعرف منه بطريق الاولى ان قلت ذكر الشارع في التلخيص ان كراهة التحريم الى الحرام اقرب وفاعلم ان يستحق محذوراً
 دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة وقال في موضع اخر ترك السنة يستحق حرمان الشفاعة انتهى فاذا كان مرتكب المكروه وتارك
 السنة محرماً عن الشفاعة فاطنك بصاحب الكبيرة واجب بوجوه احد هان ما هو جزاء للصغيرة لا يلزم ان يكون جزاء للكبيرة التي لها
 جزاء اخر اشد اعظم كالنار الثاني ان المراد الحرمان عن الشافعية وارتضى الناس هذا الجواب وليس بوجه لقوله عليه السلام من ترك سنتي
 لم ينل شفاعتي ذكره الشارع في بحث الحكم من التلخيص الثالث انه يستحق الحرمان ولا يلزم منه وقوع الحرمان ولا يخفى انه جواب عن
 عبارة الشارع لا عن الحديث ولك ان تادل الحديث به الرابع انه الحرمان عن الشفاعة لرفع الدرجات لا عن شفاعته التخليص عن
 النار الخامس انه لا يكون مشفقاً لعدم دخول النار فلا ينافي في الشفاعة لاخراج عنها قبل استيفاء مدة العذاب السادس انه يحرم الشفاعة
 لا ذالك الثواب الذي يناله لو لم يفعل هذا الفعل السابع انه يحرم عن الشفاعة في بعض احوال الموقف هذه الاحتمالات تقطع الاعتراض
 والله اعلم بما هو المراد من الحديث بالمستفيض من الاخبار اي بالمشهور من الاحاديث من قولك استفاض الماء او اكثر وسال الخ الجواب
 خلافاً للمعتزلة فانهم قالوا لا شفاعته لتخليص الجرم بل لشفاعة لزيادة ثواب المحسن فقط وهذا هو الخلاف بيننا وبينهم مبنى على ما

سبق من جواز العفو والمغفرة بدو الشفاعة فبالشفاعة فالعفو بالشفاعة ادلى هذا دليل عقلي على اثبات الشفاعة وينبغي ان يكون الزاميا لا ابتداء على الحسن البصر العقليين وعندهم لم يخرج المغفرة بدو الشفاعة لم تجزم الشفاعة في هذا الملازمة بحث بل في ابتداء الخلا على ما ذكرنا ايضا نظرا لقوله تعالى واستغفر لذنبك قلة اريد الصفات سهوا فان الانبياء غير معصومين عنهم وقيل ترك الا فضل فانه يبدى في الانبياء ذنبا للظن منزلهم وقيل اطلب العصمة لنفسك والمعنى طلب بقاها وقيل اريد بالاستغفار مع انه معصوم تعبلا للامنة وقيل اى لذنب امتك والمؤمنين والمؤمنات والاستغفار لذنوبهم هو الشفاعة لهم ثم لما كان الذنوب تتم الصفات والكبار ثبتت الشفاعة في الكل وقد يزعم ان المراد صفاتهم بقريته ما قبل ان ذنب النبي صلى الله عليه وسلم صغيرة فالدليل الزامى لان المعتزلة ينكرون الشفاعة للذنوب مطلقا وفيه نظرا لا صارف عن العموم في قوله استغفر لذنبك انما هو دليل العصمة ولا صارف في قوله والمؤمنين والمؤمنات فيجب الحل على العموم و إعادة الجار إشارة الى ان ذنوبهم ليس من جنس ذنب النبي صلى الله عليه وسلم وقوله تعالى فاستغفرهم اى الكفاية شفاعة الشافعين اى على تقدير ان يشفع لهم فان اسلوب هذا الكلام اى طريقه يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة اى محمدا ولا لما كان لنفي نفعا عن الكافرين عند القصد الى تغيير حالهم وتحقيق باسهم اى قطع رجائهم معنى اسم كان لان مثل هذا المقام اى مقام التقييم ولا تناط يقتضى ان يؤتمن التوسيم وانع كرون وشانند كرون بما يخصهم لا بما يخصهم وغيرهم فوجب ان يكون عدم النفع خاصا بهم وفي الدليل بحث من جرح احدا قلة ثبوت الشفاعة في الجملة مسلم عند المخالف ايضا فله ان يحمل الآية على زيادة الثواب اجيب بان الاسلوب يمنع ان عدم الشفاعة لزيادة الثواب لا يقتضى تغيير الحال واقول بل اللفظ مصرح بالمطلوب لان تمام الآية كل نفس بما كسبت رهينة الا اصحاب اليمين في جنات يتساءلون عن المجرمين ما سلككم في سقر قالوا انك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب ببيوت الذين حتى اتانا اليقين فاستغفرهم شفاعة الشافعين فالمراد شفاعة للخروج من السقر ثانيا قلة مدعى المصنف شفاعة الكبار والدليل لا يدل عليه اجيب اولا بان المانع عن النفع هو الكفر فثبت النفع في غيره وهو الكبيرة والصغيرة وفيه انه يحتمل ان يكون المانع غير منحصر في الكفر بل يكون ترك الصلوة والا طعام من الموانع ايضا وثانيا بانه لما ثبتت الشفاعة للخلاص من العذاب ثم الا لزام على المعتزلة وهو كاف في صحة الدليل ثالثا قلة الآية من باب التهم لا الكفار قالوا لا الاصنام هو لا شفعا واعند الله والجواب انه احتمال بعيد المسموع من المانع هو الاحتمال القريب وليس المراد ان تعليق الحكم وهو عدم النفع بالكفر يدل على نفيه عما عداه جواب عن سوال يتوقف على مقدمة هي ان مفهوم المخالفة حكم يثبت للسكوت عنه مخالفا لثبوت المذكور وقوله عليه الصلوة والسلام في الغنم السائمة زكوة ويفهم منه انكار زكوة في غير السائمة وهذا عند الشافعي وانكروا للحنفية والمعتزلة وتوالوا حكم غير السائمة معلوم من نص اخر لا من هذا الحديث ثم تقرير السؤال ان الاستدلال بالآية قول بمفهوم المخالفة لان الآية ناظقة بنفي الشفاعة عن الكفار انتم تستدلون بما على ثبوت الشفاعة للمؤمنين والمعتزلة ينكرون مفهوم المخالفة فكيف يتم للحنفية عليهم وحاصل الجواب ان مطلوبنا ثابت من سياق الآية كما لا يخفى على العارف باساليب الكلام لا من مفهوم المخالفة حتى يرد عليه انما يقوم بحجة على من يقول بمفهوم المخالفة لا على المعتزلة وقوله عليه الصلوة والسلام شفاعة لاهل الكبار من امتي رواه ابن اودود الترمذي والبيهقي في شعب الايمان وصححه عن انس بن مالك ورواه الحاكم وصححه عن جابر ورواه الطبراني عن عبد الله بن عباس وابن عمر ورواه

البهيمى في كتاب البعث عن كعب بن عجرة وقال انس بن مالك قلنا يا رسول الله لمن تشفع يوم القيمة قال لاهل الكبار واهل العظام و
اهل الدماء اه اما من الاعظم ابو حنيفة وهو مشهور والحديث المشهور بما يفيد العلم الاستدلالى بل الاحاديث في باب الشفاعة متواترة
 المعنى وان لم يكن لفظ كل منها متواترا والمتواتر يفيد العلم القطعى الضرورى معنويا ولفظيا ولو تمسك اهل الحق بالحديث لكفاهم التصريحات
 الواضحة في خلاص المجرمين من العذاب بالشفاعة قبل دخول النار بعده ولكن المخالف قد يعاند يمنع صحة الحديث وتواتره بخلاف
 القرآن واحتجت المعتزلة بمثل قوله تعالى واتقوا اى احذروا يوما مفعول به لا ظرف لا تجزى لا تقضى صفة يوم والعائد محذوف اى لا
 تجزى فيه نفس عن نفس شيئا من الحقوق او شيئا من الجزاء فهو مفعول به او مطلق ولا يقبل منها من نفس شفاعة وقوله تعالى ما الظلم
من حميم محب عطف واصل الباب للحرارة ولذا يطلق الحميم على الماء الحار وسمى المحب حميما كانه يحترق قلبه من الحب ولا شفيع يطاع اى يقبل
 شفاعته لهم والجواب بعد تسليم دلالتها اى دلالة هذه الايات على العموم فى الاشخاص الاول انا لا نسلم دلالتها على النفى عن كل شخص بل
 نقول المراد بها الكفار فالمعنى لا تجزى نفس عن كافر شيئا ولا يقبل منها شفاعة لكافر وما للكافرين من حميم واعترض عليه اولابان نفس نكرة
 بعد النفى تنفيد العموم فيهم الضمير الراجع اليها ايضا وثانيا بان ضمير النكرة نكرة فيهم كالنكرة واجيب عن الاول باننا لا نسلم رجوع الضمير الى
 النكرة من حيث عمومها لان النكرة وضعت للفرق اللهم بلا عموم وليس دلالتها على العموم بحسب الوضع بل لان العقل يحكم بان نفى الفرع
 المبهم يستلزم نفى جميع الافراد وعن الثانى بان كون ضمير النكرة نكرة محل خلاف بين النحاة ولو سلم فكون حكمها حكم النكرة المظمنة فى
 العموم محل منعه واستدل بعضهم على منعه العموم بنزول الآية فى خطاب اليهم والرد على قولهم ان ابا نيا يشفعون لنا ودفع بان العبرة للعموم
 اللفظ لا لخصوص السبب فيه فكذا لا بد من اعتبار خصوص السبب للقرائن ولما استشكل مران بن الحكم قوله تعالى ولا تحسبن الذين يفرحون
 بما اتوا يحبون ان يحمدا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب وقال لو كان كذلك لنعذب من اجمعين اجاب ابن عباس انها فى اهل الكتاب
 كما فى الصحيحين ولا زمان جواب ثان اى لا نسلم دلالتها على النفى فى كل زمان بل يجوز ان يكون لعدم قبول الشفاعة زمن مخصوص كالوقت
 الذى لا يؤذن فيه بالشفاعة لقوله تعالى من ذا الذى يشفع عنده الا باذنه ووجه بعضهم بان القيمة ايام كثيرة والمذكور فى قوله تعالى اتقوا
 يوما هو يوم منها وعندنا فيه بحث لان المعلوم من ظواهر النصوص الحساب الشفاعة ودخل الجنة والنار فى يوم واحد اللهم الا ان
 يجاب بان اليوم قد يفسر بالوقت ولذا قيل فى قول القائل عبدى حريم يقدم زيد انه يعتقد ولو قدم ليلا فلعل المرجح اراد تفسير
 الآية بهذا والاحوال جواب ثالث وهو اننا لا نسلم دلالتها على النفى فى كل حال بل يجوز ان يكون عدم نفع الشفاعة خاصا ببعض الاحوال
 كما اذا صد الحكم القطعى با دخال النار عز عائشة قالت يا رسول الله هل تذكرن اهليكم يوم القيمة قال اما فى ثلاثة مواطن فلا
 يذكر احد احد عند الميزان وعند الكتاب وعند لصراط راه ابن اود وقد يزعم ان ذكر الاحوال مستدل لان ذكر الزمان يفنى عنه
 لنا فيه نظرا لان الاستدالك انما يتم لو وقعت هذه الاحوال على كل مكلف فى زمن واحد لكنه يجوز ان يقع فى زمن واحد مختلفة على
 المكلفين فبعضهم يحاسب بعضهم يقر الكتاب بعضهم يبين كتابه والله اعلم انه يجب تخصيصها بالكفار خبر عن الجواب هو جواب
 رابع يعنى انا لو سلمنا دلالتها على النفى عن كل شخص فى كل وقت وكل حال فنقول هى من العام الذى خص منه البعض هم المشفوع لهم

ان قلت تسليم عموم الاستحسان والادوات والاحوال ينافي ثبوت الشفاعة للبعض فالجواب ان تخصيص البعض من العام هو كاستثناء
ولا يجوز الاستثناء الا من حكم على هذا التخصيص لا ينافي العموم بل يستلزمه كقولك جميع عبيدي احرار الا زيد هذا معنى قيل
ان المسلم لا يها على العموم لا ارادة العموم وقد سلف توضيح ذلك بمعايير الادلة على التخصيص او للوجوب اى كالدلة النافية للشفاعة
والثبوت له وهذا جواب ما يقال من ان تخصيص العام خلاف الظاهر لا يرتكب الا لضرورة وحاصل الجواب ان النصوص لا يجوز
تعارضها فندفع التعارض ضرورة داعية الى التخصيص بقى ههنا كتمان الاول قال اهل السنة لو تم ادلة المعتزلة لم يكن شفاعته اصلا فيبطل
اعترافهم بالشفاعة لزيادة الثواب ان خصوص العموم فهو خلاف الظاهر بل دليل على ان العام المخصوص لا يبقى حجة الثانية قال الامام
الرازي ادلة المعتزلة عامة تنفي شفاعته المحرم في جميع الاشخاص والادوات وادلتنا خاصة تثبتها في بعض الاشخاص والادوات والخاص
على العام ثم اراد الشارح ذكر خلاصة مذهب المعتزلة في العفو والشفاعة والرد المجل عليهم ولما كان اصل العفو والشفاعة ثابتا بالادلة
القطعية من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة جزاء لما اى لم يستطيعوا انكار العفو والشفاعة من اصلها بل انكروها في البعض
وابتوهما في البعض بالعفو عن الصغار مطلقا فذهب جمهورهم الى ان الله تعالى لا يعاقب على الصغيرة اصلا لا مؤمنا ولا كافرا ولا صاحب
كبيرة لان المؤمن صغائر مكفرة بالاجتناب عن الكبائر والكافر صاحب الكبيرة لا يخرج بهما العذاب الصغيرة لانها مشغولة بعذاب
الكفر الكبيرة ومخلدان في النار بلا تفاوت في العذاب بالشد والضعف بين الاشخاص لزمهم العقاب مضرة خالصة لا يمكن تفاوت
بلوغ اقصى ما يمكن فلم يمكن عقابهما على الصغيرة ولا يخفى فساد دليلهم وذهب بعضهم الى العفو عن الصغار بشرط الاجتناب عن الكبائر
فان حمل كلام الشارح على مذهب جمهورهم فقولهم مطلقا على اطلاق وان حمل على مذهب بعضهم فمعناه مع التوبة وبدونها بشرط اجتناب
الكبائر وعن الكبائر بعد التوبة وانكر واعفوها بلا توبة وبالشفاعة عطف على قوله بالعفو لزيادة الثواب لا الخلاص من العقاب وكلاهما اى
قولهم بالعفو والشفاعة فاسدا ما الاول فلان التائب وتركب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحق العقاب عندهم فلما معنى للعفو لان
العفو هو التجاوز عن مستحق العذاب وههنا اشكال وهو ان الشارح ان قصد الرد على جمهورهم فالتقييد بالمجتنب عن الكبيرة مستدل به وان
اراد الرد على البعض لم يتم قوله فلما معنى للعفو لان لا يمكن حمل نصوص العفو على صغيرة غير المجتنب لانها غير مكفرة فيجب ان لا يحد عليها والعفو
عنها ويمكن للجواب باختيار كل من الشقين واما الثاني فلان النصوص الدالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية فحملها على زيادة
الثواب بخالف النصوص وقد صرح في الحديث المشهور ان النبي صلى الله عليه وسلم يحد يوم القيمة ويشفع لاهل النار فيستجاب شفاعة
ويؤمر باخراجهم من النار فيخرجهم حتى لا يبقى فيها الا من حكم القرآن عليه بالخلود وتفصيله في صحيح البخاري ومسلم وعن انس قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يصف اهل النار فيمروهم الرجل من اهل الجنة فيقول الرجل منهم يا فلان اما تعرفني انا الذي سقيتك
شربة وقال بعضهم انا الذي وهبت لك وضوءا فيشفعه فيدخل الجنة ثم اياه ابن ماجه واهل الكبار من المؤمنين لا يخلدون
في النار وكان ما ترون من غير توكيد لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة شئ مثقالا في الثقل والذرة النملة الصغيرة او الجباء
الذي يدور في الهواء ويرى في البيت اذا وقع الشعاع فيه من الكفة خير اية اى يجد جزاءه ونفسه لا يمان اى مع القطع عن سائر الاعمال

الصالحات عمل خير بالاضافة ولا يبعد التوضيف وعن ابي هريرة قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم اي اعمال افضل قال الايمان بالله ورواه مسلم ولا يمكن بالامكان السمعى ان يرى جزاءه قبل دخول النار بدخول الجنة ثم يدخل النار لانه باطل بالاجماع واورد عليه انه مبنى على ان جزاء الايمان هو الجنة وهو محل منع لجواز ان يرى جزاءه في الدنيا بنعمة او في الآخرة بتخفيف العذاب واجيب بان النصوص دالة على المدعى كحديث زمزمت وهو يعلم انه لا اله الا الله دخل الجنة ثم سلم فتعين للخروج عن النار ثم المخلوق في الجنة لان العود الى النار باطل اجماعا وقوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات منفول ثاب لوعده وقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات من اداء الواجبات والسنن كانت لهم جنات الفردوس هرا على منازل ارا الثواب هو في الجنة البستان الذي فيه العنب المخل قال مجاهد كلمة رمية وقال السدي بلغة النبط وعن عبادة بن الصامت قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في الجنة مائة درجة ما بين كل درجتين كما بين السماء والارض والفردوس اعلاها درجة منها تفجر منها اربعة الانهار ومن فوقها يكون العرش فاذا سلموا الله فاسلوا الفردوس واه الترمذي نزلا بضميتين ما يحيا للضيف وجه الاستدلال ان الله سبحانه وعد الجنة على الايمان والعمل الصالح ولم يشترط ترك الكبيرة وفيه بحث من وجهين احدهما ان ترك المعصية عمل صلب لقوله تعالى واما من خاف مقام ربه ونبى النفس عن الهوى فان الجنة هي المادى والجواب ان الترك ليس عملا لافعة وهو ظاهر ولا شرعا لا لزم ان يكون الشاغل بالمباحات يتعد له اعمال الخير في كل ان حتى في النوم وهذا باطل بل اذا اتمت اسباب المعصية حتى كاد ان يفعلها فاذكر الله تعالى وانتهى عنها كان هذا الذكر والخوف عملا صالحا الثاني ان المطلوب هو ان مجرد الايمان بدخول الجنة والاية لا يدل عليه بل مقدرنا مع العمل الصالح واجيب بان البقاء على الايمان عمل صالح ولنا في السؤال والجواب بحث اما في السؤال فلان المطلوب في هذا المقام ان ترك الكبيرة ليس بشرط في دخول الجنة والاية دالة عليه ليس المطلوب ان العمل الصالح ليس بشرط فانه وان كان من العقائد الاسلامية الا اننا لسنا بصدد اثباته هنا واما في الجواب فلان البقاء على الايمان هو الايمان اذ بانتفاءه ينتفى الايمان فليس عملا زائدا على الايمان الى غير ذلك من النصوص لدلالة على كون المؤمن من اهل الجنة مع ما سبق من الدلائل المقاطعة الدالة على ان العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان جواب عن سوال مفقود وهوان هذه النصوص لا تقوم بجنحة المعتزلة لانهم يقولون صاحب الكبيرة ليس مؤمنا وايضا المخلوق في النار من عظم العقوبات الظاهر ترك كلمة من ولكن اوردنا الجواز ان يكون الله سبحانه عقوبة يساويها ويفضل عليه قد جعل اي للمخلوق جزاء الكفر الذي هو عظم الجنات فلوحظ في به غير الكافر لكان زيادة على قد الجنات فلا يكون عدلا وهذا الدليل مبنى على بقر العقل فيكون الزاميا والا فلا شرعية على انه لا يقهر من الله سبحانه شئ واعترض عليه بانه مجنون ان يكون عذاب الكافر اشد اجيب بوجهين احدهما ان المعتزلة لا يقولون بتفاوت العقاب شدة وضعفا بل يقولون هو للضرورة اقصى ما يكون ثانيا ما ازال الشارع اهل الجنة جزاء الكافر من غير قيد بالتدة فالتقيد في الاخلاق وذهبت المعتزلة الى ان من ادخل النار فهو خالد فيها لانه كافر وصاحب كبيرة مات بلا توبة اذ المعصوم اي من لم يصد عنه شئ والتائب وصاحب الصغيرة اذا اجتنب الكبائر ليس من اهل النار على ما سبق من اصولهم وقواعدهم والكافر مغلل بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة بوجهين احدهما يستحق العذاب وهو اى العذاب مضرة خالصة لا يمازجها منفعة دائمة فينا في اي استحقاق العذاب استحقاق

الثواب الذي هو منفعة خالصة دائمة والجواب منع قيد الدائم بل الخلوص ايضا واما استدلالهم على الخلوص بان يجب ان يكون حال الاخرة اما نفع بلا مضرة او مضرة بلا نفع والام تميز عن حال الدنيا المتزجة من مضرة ونفع ثم الاحتجاج على الدائم بان ما انقطع لم يكن خالصا فتشديد لضعف اما الاول فلا دليل على انحصار التميز في الخلوص بل الشدة وطول المدة وكثرة الاسباب مميزات واما الثاني فلفساد الاول ولو سلم فللمنفعة الطارئة لا تشوب المضرة السابقة حتى تمنع خلوصها لا يقال لثواب هو العلم بزوالها لانه يحن ان يشغله العذاب عن هذا العلم بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه وهو الاستحباب اى وجوب الثواب العقاب على الله تعالى فان لصحبه عندنا ان لا يجب على الله سبحانه شئ واذا قلنا ان المطيع يمتحن الجنة والكافر يمتحن النار فعنا ان الاول اهل لفضله الثاني اهل لعذابه واما الثواب ففضل منه والعذاب عدل ولا يجب شئ منهما عليه فان شاء عفو عنه اى عن صاحب الكبيرة اما بمحض فضله واما بشفاعته واما بعمل صالح يكفرها على خلاف فيه وقد جرى فيه كلام بين الشيخ ابن حجر المكي الشافعي الميرشاه البخاري نذهب الثاني الى ان الحجر يكفر الكبار ولا اول حصل التكفير بالصغار وحقق بعضهم التفصيل فقال يكفر من الكبار ما لا تضار فيه لا يتعلق بحق العباد وكشرب الخمر بخلاف الصلوة للتركة وتتل النفس وان شاء عذبه مدة ثم يدخل الجنة وجار في الحديث ان مكث بعض العصاة في النار ساعة وبعضهم يوم وبعضهم شهر وبعضهم سنة واطول مكثهم مدة الدنيا سبعة آلاف سنة كذا رواه الحكيم الترمذي في نوادر الاصول وفي هذا المقام بحثان البحث الاول زعمت المعتزلة ان ثواب المطيع وعقاب صاحب الكبيرة واجبان على الله سبحانه اما الثواب فلوجه احد هاتين التكاليف (اما لا لغرض هو عبث واما لغرض الله سبحانه وهو منزه عن الحاجة اليها واما لغرض العبد في الدنيا وهي بيت المصائب الكدورات واما في الاخرة وهو المطلوب والجواب ان لا غرض لفعله تعالى عندنا وثانيها ان العبادات خدمة شاقة فيجب الاجرة والجواب انها لا تكافى احدى نعمة التي لا تحصى فكيف يجب العوض عليها وثالثها عدم وجوب يفضى الى الكسل والطاعات والجواب ان ظن الثواب عليها وظن العقاب على تركها دافع الكسل رابعها لو لم يقع لزم كذب نصوص الوعد للجواب ان مدلولها الوقوع لا الوجوب واما العقاب فلوجه احد هاتين لولم يجب لاجتراس الناس على المعاصي ثانيها لو لم يجب لزم كذب نصوص الوعيد وجوابها ظاهر ما سبق ثالثها لو لم يعاقب لزم التسوية بين المطيع والعاصي للجواب انه يمكن الفرق بالسبق الى الجنة ورفع الدرجات وكثرة النعيم على ان لا يقسم من الله سبحانه شئ البحث الثاني ذهب المعتزلة الى الاحباط وبنوا عليه علم صاحب الكبيرة في النار فقال جمهورهم يحبط طاعات العمر بكبيرة واحدة وذهب الجبائي الى ان الكثير يحبط القليل فاذا زادت الطاعات احبطت المعاصي من غير ان ينقص ثوابها واذا زادت المعاصي على الطاعات احبطت الطاعات من غير ان ينقص عقابها وقال ابن ابي عمير انما يثبت المتساويان يبقى الزائد للثواب او العقاب ذهب المرجئة الى ان الايمان يحبط المعاصي كلها وهو مذهب مقاتل بن سليمان المفسر قال الاشاعرة اذا اجتمع في المؤمن طاعات ومعاصي فاصرف الله سبحانه من عقابه فبفضل وان عاقبه فبعده الثاني النصوص الدالة على الخلود كقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها النعم هو الفعل مع القصد ويقابله للخطا كما اذا قتل رجلا على زعم انه كافر فاذا هو مؤمن ادرعى صيدا فاصاب مؤمنا وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ذكر الامميين معا مع ان في اولها كفاية ونفع لما قد يتوهم من التفرقة بين امر الله تعالى وامر رسوله صلى الله عليه وآله وسلم ويتعد حدوده يتجاوز عن اوامر الله سبحانه ونواهيه يدخل قري بالياء و

النون على سبيل الالتفات وكلاهما متواترا خالدا فيهما حال مقدرة اى مقدرة اخلد وفيها يلتحق ما من الحال وعاملها وقوله تعالى من كسب قالوا اصل لكسب جلب النفع واستعمل هنا للتحكم كقوله تعالى بشرهم بعذاب اليم ميته معصية واحاطت به خطيئته اى غلبت عليه فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون افر الضمير وجمع نظر اللفظ من ومعناها والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا لا يكون الا كافرا جواب عن الآية الاولى اى المعنى من يقتل مؤمنا لكونه مؤمنا ولا شك ان هذا لا يكون الا مع استباحة الايمان وهو كفر قد يحتم عليه بالقاعدة المشهورة من ان تعليق الحكم بالاشتق يدل على كون ما خذ الاشتقاق علتة للحكم نحو السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما واجيب عن الآية بوجه اخر احد هان هذا جزاءه ان جزى عليه لكنه لا يكمل جزاءه ايقار لوعده المؤمنين بالجنة وعن ابى هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم في قوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاه جهنم قال ان جازاه راءه الطبراني بسند ضعيف ثانيا متعمدا اى متعمدا ثالثا انها نزلت في مقبىس بن ضبابة وجد اخاه مقتولا بالمدينة في بنى النجار فامرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بان يدفوا اليه الدية فاخذ الدية ثم قتل مؤمنا ورجع الى مكة فترددوا ابن جرير عن عكرمة تلميذ ابن عباس رضي الله عنه ان قلت العبرة لعزم اللفظ لا لخصوص السبب قلت ذكره ليس المعزلة الرنخشري في مواضع من الكشاف ان كلمة من وما والعرف باللام لا تدل على عموم ولا خصوص وانما ذلك الى القرآن رابعها ان عام خص من البعض وهو السلم جميعا بين الأدلة وهذا توجيه الامام الرازي خامسها ان من باب التغليب وهو مختار الطبراني في شرح الكشاف قال والمعنى كيف يستقيم من المؤمن قتل المؤمن عمدا فانه من شان الكفار الذين جزاؤهم الخلق وقد ذكر الرنخشري هذا الوجه في قوله تعالى الزاني لا ينكح الزانية او مشركة والزانية لا ينكحها الا اذان او مشرك وحرم ذلك على المؤمنين بقى فمنا بحث ضروري وهو انه قد صح عن عبد الله بن عباس القول بخلود قاتل المؤمن في النار وانه لا توبة له كما في صحيح البخاري ومسلم وهو رئيس المفسرين بالاجماع وسماه النبي صلى الله عليه وسلم ترجمان القرآن كما رواه ابو نعيم والجواب انه كان يقول ذلك تغليظا وذكر الامام الواغب ان رجلا اتى ابن عباس فقال هل تقاتل من توبة قال نعم وساله اخر فقال لا فراجع بعض اصحابه فقال قتل الاول فلم اؤيس من رحمة الله تعالى وعزم الثاني على القتل اعتمادا على التوبة فكهت ان يمضى عزمه انتهى وخرجه سعيد بن منصور والبيهقي عن ابن عباس ان رجلا اتاه فقال ملأت حوضي انتظر بهيتمى ترد عليه فاذا الرجل جاد بنا فلما للحوض وسال الماء فضربت بالسيف فقال ليس هذا مثل الذي قال فاحترق بالتوبة وكذا من تعدى جميع الحد وجواب عن قوله من يعص الله ورسوله اى المراد بالحد جميع الحد ومن تعدى جميعها فلا شك في انه كافران اعظم الايمان بالله ورسوله صلى الله عليه وسلم وما يدل عليه انها نزلت حين انكر عيينة بن حصن الفزاري ما قسم الله تعالى من المولايث وقال لا وارث الا من قاتل على ظهر الخيل واحرم النساء والولدان والاجوبة المذكورة في الآية الاولى جارية هنا ايضا وكذا ما حاطت به خطيئته وشملت من كل جانب جواب عن الآية الثالثة اى معنى الاحاطة ان يعم الخطية ظاهرة وباطنة فيجند لا يبقى في قلبه تصديق ولسانه اقرار وهذا لا يكون الا في الكافر واجيب بوجود اخر احد هان المراد باليسة الكفر والشك كما قال ابن عباس ومجاهد وعكرمة وقتادة وغير احد من السلف والمطلق ينصرف الى الكامل وكثيرا ما يكون التثوين للتعظيم ثانيا ان الآية نزلت في اليهود بدليل ما قبل

فانهم قالوا انتم سائرنا لا اياها معددة فترادف سبحانه عليهم بانكم خالدون فيها وذلك ان تجيب بما سلف في الآية الاولى ولو سلم اي لو سلم ان
 الايات الثلاث في حق الفاسقين لا الكافرين فالخلود قد يستعمل في المكث الطويل من غير وام كقولهم سجن مخلد اسم مفعول من
 المخلد ومن الظاهر المكث في السجن ليس انما لا تقطعه لو بالموت وقد وقع في بعض النسخ سجن خلود بالاضافة ومنه قوله تعالى و
 لكنه اخلد الى الارض اراد بلم بن باع او امية بن ابي الصلت او غيرهما ومنه قولهم خلدا الله ملكه وقولهم وقف مخلد قولهم خلده خلدا
 بالفهم اذ اطال شبابه ابطاشيب وقولهم خلد بالمكان اي اقام ومنه الخوالد لانثاني وهي الحجارة التي توضع عليها مطابخ الطعام البقايا
 بعد ارتحال المسافر عن المقام واغرض علي بن الحنفية حقيقة في الدوام وهما في المكث الطويل بدليل قوله تعالى وما جعلنا البشر من قبلك
 لمخلد افا نمت فهم للخالدون اذ الحقيقة لا يجوز فيها مع ان نوحا عليه السلام عمر الف سنة وهو مكث طويل وقد تقرر ان الاصل في
 الاستعمال هو الحقيقة واجيب باننا وجدناه يستعمل في المكث الطويل استعمالا شائعا بل اقرب منه وهذا ينبغي ان لا يد ايا من القول با
 الاشتراك واما بانه موضوع للمكث الطويل مع دوام ابدانه والثاني افضل لان الاشتراك خلاف الاصل ثم لا نسلم ان الف سنة مكث
 طويل على الاطلاق بل الطول امر اضافي ولذا يسمى هذا العالم بالدينا القلة مدته ولو سلم فنقول المخلود في الآية محمول على احد قسمي المكث
 الطويل بقية الحال لا لان اللفظ موضوع له ولو سلم ان المخلود لا يستعمل الا في الدوام فعارض اي ما ذكرتم من الايات معارض
 بالنصوص الدالة على عدم المخلود اي عدم خلود فساق المؤمنين كما امر كقوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات وحيث اورد
 وان زنى وان سرق ولا يخفى ان المطلوب من هذه المعارضة هو اسكات الخصم وقطع استدلاله على سبيل ارضاء الغنان بعد الجواب
 بما هو الحق كما هو عادة المناظرين من التزل بتسليم ما يخالف مذهبه ثم نازفهم ما يظن من ان هذا التسليم مضر ان هذه المعارضة لا
 تثبت عدم المخلود.

بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في الايمان قال المصنف والايمان في اللغة التصديق خلافا لما ذهب الى ان التصديق معناه الشرى
 من وضع الشارع اما في اللغة فعناه جعل الغير امنا على ان الهمة للتعدية او صيرورة الشخص امانا اي وثوق واعتماد على ان الهمة
 للتصير ورة ودليل ما اختاره الشارع وجرة احدها قوله تعالى وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق الثاني ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يسئل عن
 عن الايمان فقال لايمان ان تؤمن بالله وملائكته والكتب والرسول فلو لم يكن الايمان في اللغة بمعنى التصديق لم يعبر هذا التفسير اذ المقصود به
 كشف المفهوم الشرعي على هل اللغة بما يعرفه الثالث ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يدعوا لاعتقاد الايمان بالله ورسوله فلو كان الايمان
 منقولا عن المعنى اللغوي المصطلح شرعى كان ذلك خطا بما لا يفهم الرابع ان الاعراب كانوا اذا امر ابا الايمان بالله ورسوله اطاعوا وام
 يسئلوا عن معنى الايمان مع جهلهم بمصطلحات الشرع الخامس ان النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا ضرورة اي اذعان حكم المخبر
 الاذعان في اللغة الخضوع والطاعة والاعتقاد والمراد ههنا تسليم الحكم والا اعتقاد به وقبوله جعله اي جعل الحكم او الحق صادقا لا اعتقاد بكونه
 صادقا فهذا ثلاثة تفسيرات للتصديق بجمع بالتوضيح افعال من الايمان بالفهم والكسر او بفتحين ضد الخوف من باب علم ثم المحققون منهم الزمخشري
 والشارح على ان الايمان متعد الى مفعول واحد تقول امنت اذالم تخف وبالهمة متعد الى مفعولين يقال امنت زيداً عمراً اي جعلت

زيداً مانعاً عن عمرٍ وذكر بعض اللغويين أن الأمان لازم يقال أمنت أي صرت بلا خوف وباللهمة يتعدى إلى مفعول واحد يقال أمنت زيدا أي جعلته آمناً بالتشديد حقيقة أمان به أي معناه الحقيقي أمنه التكذيب والمخالفة أي جعله آمناً عن التكذيب فالضمير مفعول أول والتكذيب ثان وهذا بيان للنسبة بين المعنيين للإيمان أولها معناه الأصلي بحسب اشتقاقه من الإيمان هو جعل لغيره مانعاً مانعاً مانعاً بحسب الوضع الثاني وهو التصديق وكلا المعنيين لغوي وحقيقي ولكن الأول يشابه الحقيقي والثاني يشابه المجازي وتوضيح ذلك أن أهل اللغة كثيراً ما يضعون اللفظ لمعنى ثانٍ ومناسب لمعناه الأصلي كما أن الكتابة في الأصل الجمع ولذا يسمون العسكرة كتابة ثم وضعوها لهذه الصناعة لأنها جمع الحروف وكما أن الفرد في الأصل اللحم المشوي ثم وضع للقلب لسراده وأمثال هذا كثيرة وكلا المعنيين حقيقي لكن الأول كالحقيقي والثاني كالمجازي ولذا قال شارح كان بلفظ التشبيه يريد أن الإيمان في الأصل جعل لغيره مانعاً وضع للتصديق لأن المصدق كانه يجعل الخبر آمناً من التكذيب والمخالفة وهذا الجاهل الأول أعلم أن عبارة الكشاف هكذا الإيمان إفعال من الأمان يقال أمنت وأمنت غيري ثم يقال أمنت إذا صدقته وحقيقة أمنه التكذيب والمخالفة انتهى ففهم بعض شراحه أن الإيمان في التصديق مجازي لغوي شرعي عليه الشارح في شرح الكشاف وقال الحق أنه حقيقة ولكنه قصد زيادة التدين في الوضع واللفظة قلت ولأنه هذا الوهم زاد الشارح لفظ التشبيه الثاني زعم بعض المحققين أن كلمة كان هنا للظن لأنه لا يجب أن يوجد معنى المشتق منه في المشتق فلا يجب أن يوجد معنى الأمان في الإيمان وفيه نظر لأن معنى الاشتقاق هو التناسب في المعنى الثالث وقع في بعض النسخ كان حقيقة أمن به أمنه عن التكذيب الظاهر أن زيادة الجار تصحيفاً يحتمل الزيادة لتوضيح المعنى نحو دخلت في الدار ويكون مبنياً على قول من يعدى الإيمان إلى مفعول واحد الرابع قد يزعم أن كلام الشارح سوادب لأنه يصير معنى قولك أمنت بالله جعلته آمناً بالمخالفة وهذا من قلة الفهم لأن الشارح ذكر معناه بحسب الوضع الأول وقولك أمنت بالله حال عن هذا المعنى ومستعمل في معنى الوضع الثاني وهو التصديق يعدى مجهول من التعدية أي يعدى الإيمان بمعنى التصديق إلى مفعوله باللام كما في قوله تعالى حكاية عن قول أخوة يوسف لا بهم وماتت بمؤمن لنا أي بمصدق في أن يوسف أكمل الذنب التفسير بالمصدر إشارة إلى إثبات أن الإيمان في اللفظة التصديق قبل الأول لتمثيل بقوله تعالى أنؤمنك إذ اللام في لنا يحتمل أن تكون كتحقيرة العمل لضعف اسم الفاعل في العمل كما في قوله تعالى أن كنتم لله رؤيا فتعبرن قولي لفعل باللام لتأخره عن المفعول واجب بان الاحتمال الضعيف لا ينافي الاستشهاد بذلك إن نقول راد النظر لا الاستشهاد وبالبراء كما في قوله عليه السلام الإيمان أن تؤمن بالله قال المحققون الإيمان يتعدى بنفسه إلى المفعول وأما تعديته باللام وبالبراء فتضمن معنى الإيمان في الأول والاعتراف في الثاني يقال إذا لكذا واعترف به التضمن أن يقصد بالفعل معناه الحقيقي مع معنى فعل آخر يناسبه يذكرك شئ من صلات الفعل المضمن ليدل عليه هذا كثير في كلام العرب ومنه قوله تعالى ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم ضمن الأكل معنى لفهم فوصل بالي وقوله تعالى والله يعلم المفسد من المصلح ضمن العلم معنى التمييز فوصل بمن قال ابن جني لوجعت تفهيمات العرب لا جمعت مجلدات للحديث بالنصب أي تتم الحديث وهو أن سائلاً قال أخبرني عن الإيمان فقال أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله اليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره رواه مسلم أي قصد أن أعلم أن المختار عند الشارح أن معنى الإيمان في اللغة والشرع واحد هو التصديق ولا فرق إلا بالارتباط في اللفظ مطلق وفي الشرع

خاص وهو ما جاز به الشارع وليس منقولاً من معنى لغوي الى معنى شرعي واستدل على ذلك اولا بهذا الحديث لان تفسير الايمان الشرعي
 بالايمان اللغوي دليل على اتحادهما وعدم النقل وثانياً بدعوة النبي صلى الله عليه وآله وسلم الاعراب الى الايمان بالله ورسوله بلا تفسير اجابته
 بلا استفسار مع جعلهم بالمقولات الشرعية ثم فرغ الشارع على هذا الاصل تضعيف قول بعض اهل السنة ان الايمان تصديق وقرار و
 ابطال قول المعتزلة انه تصديق وقرار وعلى هذا لم ينص كلامه في بعض مصنفاته ولما كان في هذا المقام اشكال مشهور وهو ان بعض الكفار
 كانوا يعلمون ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم صادق كاهل الكتاب كانوا يعرفون كما يعرفون ابناءهم فوجد منهم التصديق ومع ذلك لم يحكم الشارع
 بايمانهم فلم ان التصديق وحده ليس بايمان اجاب عنه بقوله وليس حقيقة التصديق ان يقع في القلب نسبة المصدق الى المخبر او
 الخبر ذكرهما لان المصدق يقع وصفاً للمخبر والمخبر من غير اذعان وقبول بل هو اي التصديق اذعان وقبول لذلك اي لنسبة المصدق
 بحيث يقع عليه اسم التسليم وحاصل ان التصديق هو التسليم ولم يكن التسليم حاصل لهم بل كان علمهم بمصدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم
 كعلم السوفسطائي بوجود العالم فان هذا العلم ضروري لا يخلو عنه عاقل فهو حاصل للسوفسطائي لكنه لا يثبت عن ولا يعلم وجوه على ما صرح
 به الامام الغزالي هو ابو حامد محمد بن محمد الملقب بحجة الاسلام ودين الدين كان من الجامعين بين العلوم الظاهرة والباطنة متناً
 غزالي قوية من طوس بالفكر وتخفيف الزمان وقد تشدد وعنه قال انا غزالي بالتصنيف لا بالتشديد كان اول حاله انه اشتغل بالعلم في طوس
 ونيسابور حتى فاق على باطل وقت في المناظرات والتدريس وحصل له عند السلاطين عامة الخلق قبول تام ورفعة عظيمة فاقطع عنهم
 واختار الزهد سافرسنة ثمان وثمانين واربعاً للشيخ ثم سار الى الشام وبقيت المقدس ثم الى مصر اسكن مدينة ثم رجع الى طوس وتخلّى عن الخلق
 وترك الاشتغال بالكتب الا القرآن ومصحف البخاري ومصحف مسلم ولم يصفه جليلاً القدر فيها احبها علوم الدين في اربع مجلدات تفسير
 يا قوت التاويل في اربعين مجلد او كيمياء سعادت ومنها لجز العابد بن جواهر القرآن وقواعد العقائد وغيرها قال الشيخ الامام قطب
 الزمان ابو الحسن الشاذلي رايت النبي صلى الله عليه وآله وسلم في المنام يباهي موسى عيسى عليهما السلام بالغزالي ويقول هل في امتك احب
 مثل هذا وكان بعض الناس ينكرون عليه فجعلهم النبي صلى الله عليه وآله وسلم في منامهم فاستيقظوا واثر الجلد على جلوسهم وكان علم من هذا
 الشافعي وفي التصوف مريد الشيخ ابي علي الفارسي قدس سره وبالحجة التصديق هو المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بگردیدن وهو
 بلا استكبار عناد وانكار وهو اي المعنى الذي يعبر عنه بگردیدن معنى التصديق المقابل للنص حيث ظرف المقابل يقال في وائل
 علم الميزان هو المنطق فازارسطاط ليس لما دونه سماه ما سيرا وهو الميزان لانه التلعة في الراجح او المرجح من الدلائل العلم اما نص
 واما تصديق مقول يقال علم انه مختلف في ان التصديق اللغوي هو التصديق المنطقي ام غيره وقد جرى في ذلك زمن صدر
 الشريعة مباحث طويلة ومختار الشارع في مصنفاته اتحادها مستدلاً بكلام ابن سينا ومختار صد الشريعة وجماعة ان المنطق علم من
 اللغوي المعبر في الايمان لان اللغوي يشترط فيه الاذعان واجاب بعضهم ان الاذعان يشمل اليقين والظن وقال لان الظن لا يكفي
 في الايمان فان ايمان اكثر العوام من باب الظن اجاب بعضهم بان الظن من قبيل النص وكلا للجوابين خلاف المشهور صرح بذلك
 اي بان يعبر عنه بگردیدن هو التصديق المنطقي المقابل للنص فيهم اي رئيس الميزانيين صرح برياسة تقوية الاستدلال بكلامه

تنبه على انما وقع في كلام المنطقيين من نسبة التصديق الى يقيني وظني مخالف لكلام رئيسهم فلا يعاب في كلامهم في رسالتهم الفارسية للمسلمين
به انشائه هكذا ويستمر برود كونه است يكتم كرون واندر يافتن وان رابناري تصو خوانند دوم كرويدن وان رابناري تصديق
خوانند انتي وفي هذا المقام بحث وهو ان العلم بالصدق الذي كان حاصله لبعض الكفار هل هو من قسم التصديق او التصديق فذهب
الشارح الى انه من التصديق ان يكون الصواب الحاصل من النسبة التامة الخيرية تصديقاً فان التصديقات بالقرينات والمركبات ذهب
صدا الشريعة الى انه تصديق منطقي لان العلم المشتمل على النسبة التامة الخيرية تصديق قطعاً عندهم وذهب شريفة الى انه واسطة بين
التصديق والتصديق وانت تعلم ان هذا الخلاف دار على خلافهم في تعريفات التصديق والتصديق فقال بعضهم العلم ان كان ادعانا
واعتقاد النسبة فتصديق ولا فتصديق وقال آخرون العلم ان كان مع نسبة تامة خيرية فتصديق ولا فتصديق وقيل العلم ان كان
ادعانا للنسبة فتصديق وان كان خلافاً عن النسبة فتصديق فالترافع في ذلك لا يرجع الى طائل ابن سينا هو الحسين ابو علي بن عبد الله
ابن سينا مولد في قرية من قري بخارا تعلم الفقه ثم المنطق ثم الفلسفة الرياضية ثم الطبيعية ثم الاهلية ثم الطب كل في ذلك بخارا ثم جعل غنظ
في الكتب حتى كمل العلم وهو ابن ثمانية عشر سنة ثم انتقل الى بلاد همدان واصفها زفصار معظما عند ملوكها حتى استقر روية وله
مصنفات كثيرة كالشفاء والاشارات والقانون والمبدأ والمعاد والنجاة وعيون الحكمة وكان مشغولاً بشرب الخمر ولما بلغ آخر عمره حفظ
القرآن واشتغل بالعبادة ودر نظام ولكن هذا الماني فعه لوتاب من العقائد الفلسفية التي هي كفر عند الفقهاء وعن الشيخ محمد الدين
البغدادي قال رايت النبي صلى الله عليه وسلم في المنام فقلت يا رسول الله ما تقول في حق ابن سينا قال اراد ان يصل الى الله بلا واسطة
فجئت بيدي نقط في النار وعن الشيخ جمال الدين الحلبي انه سال كذلك فقال للنبي صلى الله عليه وسلم رجل ضل على علم كذا في نفحات
العارف الجامي والله تعالى اعلم بحاله مات سنة ثمان وعشرين اربعمائة بالقولنج ودفن بهمدان فلو حصل هذا المعنى الى التصديق
لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان عليه شيئا من امارات التكذيب الانكار اي علاماته الا لان التصديق ليس
بإيمان كالمفروض ان احدا صدق بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم واقرب وعمل به اى صار جامعاً لاركان الايمان باجماع اهل
القبلة من الاشعية المكنفين بالتصديق والماتريدية المكنفين بالتصديق والاقرار المعتزلة والخوارج الجاهليين العمل ركنائنا لا ومع
ذلك شد الزنار الشد بست والزنار بالضم والتشديد خيط يجعل الكفار في اعناقهم علامة لهم بالاختيار اي بداهة فان الكراهه يبيح
اظهار الكفر او يجد للصنم بالاختيار نجعله كافر اي نحكم بكفره ظاهراً وباطناً هو مختار الشارح فقد نص في شرح المقاصد رسالة الايمان
بان التصديق المقارن بامارات التكذيب كعدم الاعتدال ذهب بعض العلماء الى ان كافر في احكام الدنيا ومومن عند الله سبحانه ولكنه غاص
بالتشبه بالكفار لما ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل ذلك علامة للتكذيب الانكار لان كونه علامة للتكذيب ثبت باجماع والاجماع
حجة بالحدوث وتحقيق هذا الكلام على ما ذكرت يهمل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات المودة في مسئلة الايمان فاحد هاته لو كان
التصديق ايمانا كان ابو حنبل مؤمناً والحال انه لم يكن مصداقاً لعدم الادعان والتسليم الذي هو حقيقة التصديق ثانياً فان الفقهاء يحكمون
بكفر من سجد للصنم ولو كان مصداقاً مصلحاً صائماً وكذا من استمر بأحكام شرعية وهذا مشكل سواء قلنا ان الايمان هو التصديق وحده

او مع الاقرار او مع العمل ايضا والحل ان الايمان المقارن بعلامات التكذيب في حكم العدم ثالثا ان المصدق المقر المباشر لعلامات التكذيب
 لا يزول تصديقه ولا اقراره فجملة ما في حكم العدم تحكم والحل ان هذا ليس بالرأي والدليل العقلي ولكن الشارع جعل ايمانه كالمعذور
 الله يفعل ما يشاء واذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم ان الايمان في الشئ هو التصديق بما جاء به الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم
 من عند الله تعالى ولم يذكر التوحيد لانه ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم وكان احسن ان يذكر اهتماما به اي تصديق النبي صلى الله
 عليه وسلم بالقلب قيد بانه لا زال العامة قد يعمون الاقرار تصديقا في جميع ما علم بالضرورة قيل راد بالضرورة ما يقابل الاستدلال فالضرورة كالسميع
 من فم رسول الله صلى الله عليه وسلم او المنقول عنه بالتواتر كالقرآن والصلوات الخمس وصوم رمضان وحرم الزنا والاستدلال
 وقيل راد بالضرورة الاشتهار بين الخاصة والعامة ضرورة ان كان الحكم او استدلالا او شرعية عليه انه يلزم عدم تكفير من ينكحهم القطعي الغير المشتهر بين
 العامة كحال القذف وقد يجاب بتفسير الخاصة بالمجتهدين والعامة بسائر العلماء وكتب الشارح على هوامش الكتاب ان المراد بالضرورة اليقين
 فلا يكفر بانكار الظني كالثابت بالاجتهاد او خبر الواحد بحيث به الضمير الاول للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم والثاني لما علم والجبى بنفع الميم مصدر
 ميمي من جار من عند الله تعالى قيد بذلك لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قد يجتهد فيكون خطأ كما ذكره الأصوليون وكان النبي صلى الله
 عليه وسلم يشاور الصحابة فيعلم يروح اليه هم يراجعون في ذلك ولما خبر النبي صلى الله عليه وسلم الى بد نزل على قرب مياها فقال بعض الصحابة
 اوحى ام رائى فقال راي قال نزل على ابد مياها فلا يشرب الماء فقام ونزل ابعدها ولما حصر المدينة زادها الله شرا رسل النبي صلى
 الله عليه وسلم الى العدة بالصلم على نصف ثمار المدينة فقال الانصار ان كان حيا سلمنا وان كان رايانا فلا نطعمهم الا السيف فلم يصالحهم امثال
 كثيرة وفي الحديث ما حدثكم عن الله سبحانه فهو حق وما قلت فيه من قبل نفسي فانما انا بشر اخطى اصيب ذكره القاضي عياض اجمالا
 مفعول مطلق للتصديق من غير لفظ فانه اي التصديق الاجمالي كاف في الخروج عن عمدة الايمان العهد بالضم ما يسأل الشخص عنه و
 يؤخذ من دين او كفاية اوردية ويقال يخرج عن العهد اذا دأبها ولا يخط درجة عن الايمان التفصيلي اي في الاتصاف باصل الايمان اذ
 لا شك في التفصيلي اكل على ما اختاره الشارح فيما بعد في المواقف الايمان التصديق للرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فيما علم بحجته ضرورة
 تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا ولا منافاة بين كلامه كلام الشارح فالشارح اراد ان اجمال كاف عند عدم العلم التفصيلي
 لا يجب ان يعلم الجزئيات فيصدق بكل منها على حد وصاحب المواقف اذا دان ما علم تفصيلا وجب الايمان به فالمشرك تفرع على قوله
 في جميع ما علم المصدق بوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمنا الا بحسب اللغة وذلك لتصديقه بوجود الصانع وصفاته دون الشئ
 لا خلا له بالتوحيد الذي هو اعظم ما جاء به الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فلم يوجد منه الايمان الشرعي واليه اشار بقوله تعالى وما يؤمن
 اكثرهم بالله الا وهم مشركون فان العرب كانت تعتقد ان خالق السماء والارض وغيرها هو الله تعالى قال الله تعالى ولئن سألتهم من
 خلق السموات والارض ليقولن الله ولكنهم كانوا يعبدون الاصنام امكان لها شفاعته وامكان لها شركة في بعض الاشياء الى غير ذلك من
 الظنون الفاسدة والاقراية اي بما جاء به اي باللسان توضيح والا فلا قرار لا يكون الا به الا ان اي التصديق والاقرار ركنان للايمان
 الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط واعترض عليه بوجهين احدهما ان اطفال المؤمنين مؤمنون اجماعا ولا تصديق لهم اجيب

بن الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي ويمكن ان يجاب باز الشارح جعل الحاصل الذي لا يطرأ عليه الضد في حكم الباقي وقد امن كل نسمة يوم
الميثاق فهم على هذا الايمان ما لم يطرأ الكفر الفرق بين الجوابين ظاهر الثاني ان التصديق بالحكم يزول بعد ما نسخ كصديق الصحابة بان
القبلة بيت المقدس وان الحرم مباح فانه سقط بعد التحويل والتحريم اجيب بمنع السقوط فانهم بعد التحويل كانوا مصدقين بان القبلة قبل
النسخ هو بيت المقدس وبيدة الكعبة والاقرار قد يجعل كما في حالة الكراهة فان المؤمن اذا كره الكفار على الكفر او عداه بالقتل او قطع
العضو جاز ان يتلفظ بكلمة الكفر فقد فعل عمار بن ياسر الصحابي رضي الله عنه من اكره قريش فاق النبي صلى الله عليه وسلم بيكي فجعل النبي صلى الله عليه وسلم
وسلم يحرم عليه وقال ان ما دوافع كما ذكره الثعلبي ولنا في هذا الكلام نظر وهو ان اريد بالسقوط عدم الاستمرار في كل ان فالأقرار ساقط
في اكثر الاوقات وسقوطه غير مختص بحال الكراهة وان اريد طرأ الضد هو التكذيب بالقلب لا انكار باللسان فلا معنى للسؤال الا في
ولا للجواب عنه اذ المراد بان التصديق لا يحتمل السقوط هو ان التكذيب لا يجوز ولو مثل بالخوس بدل الكراهة لكان احسن فان قيل
نقض على قوله لا يحتمل السقوط لا يبقى التصديق كما في حالة النوم والغفلة عند اشتغال القلب بغيره قلنا التصديق باق في القلب

اعترض عليه بان التصديق ادراك والنوم ضد الادراك عند المتكلمين ولذا صرحوا بان الرؤيا خيال باطل واجيب اولا بان مرادهم ان النوم
ضد الادراك لحادث فيه لا ضد الادراك الباقي الذي كان حاصل في اليقظة وثانيا بان مرادهم ان النوم ضد الادراك بالسمع والبصر و
نحوهما لا الادراك القلبي وثالثا بانه لو سلم تضادهما مطلقا لانسلم ان محل النوم هو محل الادراك كما هو مذهب الاستاذ ابي اسحق
الاسفرائني واستدل هذا المجيب بقوله عليه السلام يتام عيني ولا يتام قلبي ولكن الحديث عليه كانه لدلالة على ان القلب محل النوم
في غير حالة السلام والذهول بالضم من باب علم وهو عدم ملاحظة الصورة الحاصلة في العقل كما في حافظة القرآن فانه قد لا يستحضر الفاظ
مع حصرها في ذهنه وهو غير النسيان لان النسيان هو ولا الصورة عن الذهن والنسي لا يحضر الا بكسب جديد والمذهول يحضر
بجود التفات الذهن اليه ذلك لان النسي غير حاصل في الذهن للمذهول حاصل فيه لكن الذهن غير ملتفت اليه انما هو عن حصوله

ولرسلم ان التصديق لا يبقى في النائم والغافل فالشارح جعل المحقق الموجود الذي لا يطرأ عليه ما يضاف في حكم الباقي حتى كان
المؤمن اسما لمن امن اي صدق في الحال او في الماضي ولم يطرأ عليه ما هو علامة التكذيب كما ان الاقرار يكفي مرة ما لم يطرأ عليه
الانكار هذا الذي ذكره المصنف من ان الايمان هو التصديق والاقرار مذهب بعض العلماء فعلى هذا من صدق ولم يقر فهو كافر
الا لعذر من ضيق وقت او افة في اللسان وهو اختيار شمس الائمة اي فخرية ومذهب جمهور المحققين قيل ومنهم الامام الاعظم
رحمته ولكن المذكور في الفقه الاكبر هو المذهب الاول الا ان نسبة الرسالة اليه محل نظر فانها وجدت على نسخ مختلفة

لا يطابق بعضها بعضا الا ان هو التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا من حومة الدم والمال وصلاح
الغنازة عليه دفنة في مقابر المسلمين وههنا مذهب ثالث وهو ان الاقرار ليس بركن الا عند الطلب فمن طلب منه الاقرار
فسكرت من غير عذر فهو كافر عند الله سبحانه لما ان التصديق بالقلب ارباط لا بد له من علامة فمن صدق بقلبه لم يقر بلسانه
فهو مؤمن عند الله سبحانه وان لم يكن مؤمنا في احكام الدنيا وهذا اذا لم يكن مباشرا للعلامات التكذيب والا فهو كافر

عند الله ايضا خلا فالبعضهم ومن اقرب لسانه ولم يصدق بقلبه كالمناق في العكس اي مؤمن عند المطلق كما فرغ الله تعالى وهذا
اي كون الايمان هو التصديق فقط اختيار الشجر ابي منصور رحمه الله تعالى امام المتكلمين من الخفية والنصوص معا ضجة اي مقوية
لذلك لدلائلها على ان القلب هو محل الايمان قال الله تعالى اولئك اشارت الى الذين لا يجوز الكفار ولو كانوا اباؤهم وابناءهم او
اخوانهم كتب اي اثبت الله سبحانه في قلوبهم الايمان وقال الله تعالى من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان
فمن مبتدأ والخبر محذوف اي فعليهم غضب عذاب الا المكره الذي تصديقه باق وقال الله تعالى قالت الاحزاب امنا قل لم تؤمنوا و
لكن قولوا اسلمنا ولمنايد خل الايمان في قلوبكم لما نافية جازفة وهما عراب قد مو اللدينة فاسلمنا نفاقا للطمع في العطايا وههنا بحث
من وجهين الاول انه يجوز ان يكون الايمان في الايات عبارة عن التصديق الذي هو جزء الايمان تسمية للجزء باسم الكل الثاني انه
يجوز ان يراد بها الايمان اللغوي اجيب بان الاصل في الكلام الحقيقة والتسمية باسم الكل مجاز وكذا المتبادر من لفظ الايمان في كلام
الشارع هو الايمان الشرعي وقال النبي صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك عن ام سلمة رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
كان يكثر فدعائه ان يقول اللهم يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك ثم قال امام احمد هذا الذي تعلم للائمة اي على ايمانك
لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والايمان والاسلام واحد وقال عليه السلام لا سامة بالضم في اللغة الاسد وهو صاحب عظيم لقد
وكان ابو زيد بن حارثة رجلا من بني كلب سبي صغيرا في الجاهلية فاشتراه حكيم بن حزام القرشي لعمته خديجة فلما تزوجها النبي
صلى الله عليه وسلم وهبت زيدا منه فجاء ابو لهب وعمه يطلبانه فخيرهم النبي صلى الله عليه وسلم فاختار الصحبة الشريفة فاعتقه وهو زيد المذكر
في سورة الاحزاب ولم يسم في القرآن احد من الصحابة غيره واتخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم مقام الابناء فكان الناس يقولون
زيد بن محمد حتى نزلت ما كان محمد ابا احد من رجالكم وقوله ادعهم لا باءهم وكان النبي صلى الله عليه وسلم يحب زيدا واسامة حببا
شديدا حتى قال عمر بن الخطاب لابنه عبد الله ان زيدا كان احب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من ابيك وكان اسامة احب الى
رسول الله صلى الله عليه وسلم منك رواه الترمذي حين قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه هلا بالفتح والتشديد
حرف اذا دخل على الماضي افاد اللزم على ترك الفعل ومعنى الكلام بالفارسية چاره شكافتي دل سے راوزم بعض الناس ان هلا
في الحديث هل الاستفهامية زيد فيها الالف هذا من قلة العلم وقام القصة كما في صحيح البخاري وسلم وغيرها اسامة انه قال
بعثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على قوم من جهينة فحاربناهم وهزمناهم فكان رجل منهم لا يقصد قتل رجل من المسلمين الا قتل
فلحقته انا ورجل من الانصار فلما اغشيانه قال لا اله الا الله فكف عنه الانصاري وطعنته برمح حتى قتلت فلما قد منا بلغ ذلك
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا اسامة اقلته بعد ما قال لا اله الا الله قلت يا رسول الله انما قالها خوفا من السلاح قال
هلا شققت قلبه واورد على الاستدلال به انه يحتمل ان يكون ذكر القلب لكونه محل جزاء الايمان اي هلا شققت وعلمت انتفاء
الجزء الذي هو التصديق ليلزم منه انتفاء الايمان وايا هذا القتل اجيب بان قوله النصوص معا ضجة لذلك اشار الى ان الايمان
هو التصديق وان الاقرار شرط لاجراء الاحكام فالنصوص الاربعة الاول والخامس والثاني فاقولت اعلم ان مذهب الكرامية ان

الايمان هو الاقرار فقط والشارح ذكر من دلائلهم بطريق الاعتراض على ما سبق من التحقيق الناطق بان الايمان هو
 التصديق القلبي لفته وشرعا فالشبهة الاولى قولهم نعم الايمان في اللغة هو التصديق اعلمنا قولكم هذا لكن اهل اللغة لا يعرفون
 من اى من التصديق او الايمان الا التصديق باللسان وقد حققتم ان الشرع لم ينقل الايمان من المعنى اللغوي بل انما
 خصص متعلقه فلزمكم ان يكون الايمان الشرعي هو الاقرار لا فعل القلب والشبهة الثانية قولهم والنبى صلى الله عليه وسلم واصحابه
 كانوا يقنعون بكتفون من المؤمنين بكلمة الشهادة ويحكمون بايمانهم من غير استفسار هو طلب الظهور عما في قلبه فثبت ان الايمان
 فعل للسان لا القلب قلت لا خفاء في ان الاعتبار عند اهل اللغة في التصديق عمل القلب حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق
 لمعنى وهذا بان يكون مهمل او وضعه عطف على غنى معنى اخر غير التصديق القلبي كالرفية مثلا لم يحكم جزاء لواحد من اهل
 العرف واللفظ بالتلفظ بكلمة صدقت مصدق للنبى صلى الله عليه وسلم ومؤمن به هذا جواب عن الشبهة الاولى وحاصله انه لو
 كان التصديق فعل للسان لزم ان يكون التلفظ بكلمة صدقت سواء كانت مهمل او موضوعة لمعنى اخر غير الاذعان القلبي مصداق بحسب
 اللغة ومؤمننا بحسب الشرع واللازم باطل اجماعا فلم ان التصديق الحقيقي ليس هو التلفظ بكلمة صدقت بل هو مدلول هذه
 الكلمة فثبت ان اهل اللغة يعرفون للتصديق معنى سوى الاقرار وهو الاذعان واعترض عليه بان الاعتبار عندهم ليس بحسب التلفظ
 بل اللفظ الدال سواء وجد مدلوله او لم يوجد دفعه بانه لا معنى لا اعتبار دلالة اللفظ الدال بلا وجوب المدلول ولهذا اى لاجل
 ان الايمان فعل القلب لا الاقرار فقط صح نفى الايمان عن بعض المقرين باللسان وهذا يصح ان يكون جوابا ثانيا ويجوز ان يكون
 تأييدا للجواب الاول كما في المواقف قال الله تعالى ومن الناس من يقول انا با الله وباليوم الآخر هم عبد الله بن ابي المنافق واصحابه
 كانوا سكان المدينة فلما اسلم اهلها اسلموا اخرها من السيف وابطنوا الكفر وضبطهم بعضا لمفسرين ثلاثمائة رجل ومائة وسبعين
 امرأة وما هم بمؤمنين افر الضمير نظرا اللفظ من جمع نظرا للمعناها وقال الله تعالى قالت الاعراب هم سكان بادية العرب هو جمع
 لا واحد له من لفظه بل الواحد اعرابى والاية في بنى اسد قبلها المدينة في سنة قط وظهر الايمان اطمع في الصدقات انا قل لم
 تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا دخلنا في السلم وهو الصلح وترك الحرب واما المقر باللسان وحده هذا شرع في الجواب عن الشبهة الثانية
 كما في المواقف فلا نزاع في انه يسمى مؤمنا لفته او ر عليه ان هذا مخالف لما تقدم من ان الايمان في اللغة تصديق بالقلب احيب
 بان هذه التسمية ليست من حيث اقراره بل من حيث دلالة اقراره على الاذعان وذلك لان البشر لا يطلع على ضمير غيره وانما يحكم بوجود
 المضمرات في غيرك استدل الا بالانوار الصادقة عنه فمن اى رجلا يضرب عبدا ساءة غضبان لا من حيث الضرب لان الضرب ليس هو الغضب
 بل لان الضرب دليل على حصول الغضب فيه ويجرى عليه احكام الايمان ظاهرا وانما النزاع في كونه مؤمنا فيما بينه وبين الله تعالى والحاصل
 ان النبى صلى الله عليه وسلم واصحابه كانوا يحكمون على المقر بالايمان الظاهر المنجى عن السيف لا بالايمان الحقيقي المنجى عن العذاب الا بدى و
 نزاعنا في الثانى لا في الاول ان قلت لا حاجة في الجواب الى قوله فلا نزاع في انه يسمى مؤمنا لفته قلت ذكره لما حققه من عدم الفرق بين مع
 الايمان لفته وشرعا الا بخصوص المتعلق في الثانى والنبى صلى الله عليه وسلم ومن بعده من السلف كما كانوا يحكمون بايمانهم من تكلم بكلمة

الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق هذا جواب ثان عن شبهة الثانية بطريق المعارضة فدل حكمهم بكفر المنافق على انه لا يكفي في الايمان فعل
 اللسان وايضا الاجماع منعقد هذا دليل آخر لدفع الكرامية كما في الواقع وزعم بعض المخشين ان عطف قوله النصوص معا ضد دفاعا على
 المصنف من مع في جعلهم الاقرار جزءا من الايمان وهذا هو اما لا فلا في هذا البحث منتخب من كلام صاحب المواقف وهذا
 في كلامه د على الكرامية واما ثانيا فلا المصنف من مع على ان الاقرار كن يحتمل السقوط على ايمان من صدق بقلبه قصد الاقرار
 باللسان ومنع مانع من خرس هو عدم القلة على التكلم من الفطرة اما لفعل السمع الذي هوالة النظم واما كلفة في آلات التكلم ونحوه كضغ
 من مرض او خوف نفل فظهر ان ليست حقيقة الايمان مجرد كتم الشهادة قيل قد امكنه سابقا وثني ههنا كانه يقال تارة اشهد ان لا
 اله الا الله وان محمدا رسول الله وتارة اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله وفيه نظر ولا يثبت الشهادة والظاهر انه
 يسمى كلتيه نظر الى اللغز وكلمة نظر الى شدة الاتصال بينهما على ما زعمت الكرامية ذكر بعض الفضلاء ان الكرامية قالوا من تكلم بالشهادتين
 واضمرا لا نكار يكون مؤمنا لكنه يستحق الخروج في النار اقول فعل هذا لا يكون النزاع معهم حقيقيا بل اجعا الى اطلاق لفظ المؤمن فقط و
 ههنا فائدة جليلة هي ان لاهل القبلة في الايمان مذاهب الاول ان التصديق وهو مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعري والامام ابى
 منصور المازني ومحمد بن الرزقي والقاضي البضاوي ومختار الشارح وجمهور المحققين والاقرار عندهم شرط لاجراء الاحكام الثاني
 ان التصديق والاقرار وهو مذهب جمهور الفقهاء ومختار المع واما مذهبنا الاكظم ابى حنيفة الثالث انه التصديق والاقرار العمل من
 اداء الامارات ولو مندوبة وترك المحظورات بحيث يكون ترك العمل كفرا حتى فعل الصغيرة وترك المندوب وينسب الى المخارج
 الرابع كذلك الا ان ترك العمل يخرج عن الايمان ولا يدخل في الكفر ينسب الى القاضي عبد الجبار ابى الهذيل المعتزليين و
 استبعد الشارح في شرح المقاصد هذين المذهبين وقال يخرج عن الايمان بترك المندوب مما لا ينبغي ان يكون مذهبنا لعامل الحاشي
 انه التصديق والاقرار والعمل من فعل الواجبات وترك المحرمات بحيث يكون ترك الواجب فعل الحرام مخرجا عن الايمان غير مدخل
 في الكفر وهو مذهب ابى علي الجبائي وابنه ابى هاشم السادس انه التصديق والاقرار العمل بحيث لا يكون ترك الطاعة مخرجا عن الايمان هو
 مذهب اكثر السلف منهم مالك والشافعي واحمد السابع انه المعزلة وهو مذهب جهم بن صفوان والمعرفة اقل درجة من التصديق
 او اعم منها لانها قد تجامع العناد والا نكارا لما من انه الاقرار فقط وهذا مذهب الكرامية التاسع انه الاقرار بشرط المعرفة بحيث يكون
 الشرط خارجا عن الايمان كالوضوء الخارج عن حقيقة الصلوة وهو مذهب الرقاشي العاشرة الاقرار بشرط التصديق الحاصل بالاختصاص
 والكسب هو مذهب القطان من الاشاعرة هذا المختص ما نقل عنهم على خلاف الناقلين في بعضها والله سبحانه اعلم ولما كان مذهب جمهور
 المحدثين هم علماء الحديث فقط وقال الشافعي اذا رايت رجلا من علماء الحديث فكأنما رايت رجلا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
 والمتكلمين سوى الاشاعرة وهم المخارج والمعتزلة وهم جهم فغير الخالف ان كان ضالا يسمى مشكلا والفقهاء سوى الحنفية وهم المالكية والشافعية
 والحنابلة ان الايمان تصديق بالجنان بالفكر القلب سمي به لانه مستور والتركيب للستر كالجبن والحنين والجنة واقرار باللسان وعمل بالاركان
 اي بالاعضاء لانها اركان البدن وقد يحكى عنهم ان الايمان هو العمل فقط بناء على ان العمل يعم فعل القلب واللسان والجوارح اشار الى نفى

ذلك بقوله فَأَمَّا الْأَعْمَالُ فَبِإِي الطَّاعَاتِ فِيهِ تَتَرَايِدُ فِي نَفْسِهَا وَالْإِيمَانُ لَا يَزِيدُ وَلَا يَنْقُصُ الظَّاهِرُ أَنَّهُ اسْتَدَلَّ عَلَى خُرُوجِ
الْأَعْمَالِ عَنِ الْإِيمَانِ بِأَنَّهُ لَا يَزِيدُ وَتَنْقُصُ بِخِلَافِ الْإِيمَانِ وَهُوَ مَبْنِي عَلَى ادِّعَاءِ أَنْ كَوْنَ الْإِيمَانِ لَا يَزِيدُ وَلَا يَنْقُصُ أَمَّا ظَاهِرُ ثَابِتِ
لَهُمَا مَقَامَانِ قِيلَ بِالضَّمِّ أَيْ مَحَلِّ اقَامَةِ الدَّلِيلِ أَوْ بِالْفَتْحِ أَيْ مَحَلِّ قِيَامِ كِلَاوَلِ أَنَّ الْأَعْمَالَ غَيْرَ اخِلَتْ فِي الْإِيمَانِ وَهَذَا حَقٌّ لِمَا
مِنْ أَنَّ حَقِيقَةَ الْإِيمَانِ هُوَ التَّصَدِيقُ فَقَطْ وَلَا تَقْدِيرٌ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ عَطْفُ الْأَعْمَالِ عَلَى الْإِيمَانِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّ الَّذِينَ
أَصْنَعُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ جَنَّاتٌ مَعَ الْقُطُوفِ بِأَنَّ الْعَطْفَ يَقْتَضِي الْمَغَايِرَةَ قِيلَ لِلْمُزَوِّجِ وَالْغَيْرِ الْكُلِّ فَيَجُوزُ الْعَطْفُ عَلَى تَقْدِيرِ كَوْنِ الْعَمَلِ جُزْءًا
الْإِيمَانِ أَيْضًا لِلْجَوَابِ أَنَّ هَذَا تَدْقِيقٌ فَلَسَفَى أَمَّا أَهْلُ اللِّسَانِ فَلَا يَحْكُمُونَ بِتَغَايُرِهَا وَدَعَمُوا دُخُولَ الْمَعْطُوفِ عَطْفًا عَلَى الْمَغَايِرَةِ وَ
يَجُوزُ الْعَطْفُ عَلَى مَجْزِئِ الْبَاءِ فِي الْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ قِيلَ عَطْفُ الْخَاصِّ عَلَى الْعَامِّ شَائِعٌ نَحْوُ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلدِّينِ وَمَلَائِكَةً وَرُسُلًا مُجْبِرِينَ
مِثْلَ مَا كَانَ لِلدِّينِ عَدُوًّا وَلِلْكَافِرِينَ أَجِيبُ بَأَنَّ الْأَصْلَ عَدَمُ الدُّخُولِ أَلَّا يَحْزَأَ أَفْلَا يَتْرُكُ الْحَقِيقَةَ أَلَّا لِلضَّرُورَةِ وَوَرَدَ أَيْضًا هَذَا دَلِيلٌ ثَالِثٌ
جَعَلَ الْإِيمَانَ شَرْطَ صِحَّةِ الْأَعْمَالِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعِيدٍ أَيْ لَا بَطْلَانَ لِعَمَلِهِ بَلْ يَجْزِي
بِهِ نَعْدَمُ كُفْرَانِ الْعَمَلِ مَشْرُوطٌ بِالْإِيمَانِ بِدَلَالَةِ اسْلُوبِ الْكَلَامِ وَقِيلَ لَأَنَّ الْحَالَ قَيْدٌ لِلْعَامِلِ وَشَرْطٌ مَعَ الْقُطُوفِ بِأَنَّ الْمَشْرُوطَ لَا يَدْخُلُ
فِي الشَّرْطِ لَا مَتَنَاعَ اشْتِرَاطِ الشَّيْءِ بِنَفْسِهِ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْعَمَلَ الصَّالِحَ مَشْرُوطٌ بِالْإِيمَانِ الَّذِي هُوَ مُجْمَعُ التَّصَدِيقِ وَالْإِقْرَارِ وَالْعَمَلُ فَالْعَمَلُ
مَشْرُوطٌ بِنَفْسِهِ كَأَنَّ جُزْءَ الشَّرْطِ شَرْطٌ وَقَدْ وَرَدَ أَيْضًا اثْبَاتُ الْإِيمَانِ لِمَنْ تَرَكَ بَعْضَ الْأَعْمَالِ هَذَا دَلِيلٌ رَابِعٌ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَإِنْ
طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا عَلَى مَا مَرَّ فِي شَرْحِ قَوْلِ الْمَصْنُفِ الْكُبْرَةِ لَا تَخْرِجُ الْعَبْدَ الْمُؤْمِنَ مِنَ الْإِيمَانِ مَعَ قَطْعِ
بَأَنَّهُ لَا يَحْتَقِقُ الشَّيْءُ بِدَوْرٍ كُنْتُ أَيْ جُزْءَهُ فَلَوْ كَانَ الْعَمَلُ رُكْنًا لِلْإِيمَانِ كَانَ تَارِكُهُ غَيْرَ مُؤْمِنٍ وَلَا يَخْفَى أَنَّ هَذَا الْوَجْهَ الْأَرْبَعَةَ أَمَّا
تَقْوِيمُ حُجَّةٍ عَلَى مَنْ يَجْعَلُ لَطَاعَاتِ رُكْنًا مِنْ حَقِيقَةِ الْإِيمَانِ بِحَيْثُ أَنْ تَارِكُهَا لَا يَكُونُ مُؤْمِنًا وَرُبَّمَا اسْتَفَاءَ الْكُلِّ بِانْتِفَاءِ الْجُزْءِ كَمَا
هُوَ أَرَى لِلْعَزَلَةِ وَالْخَوَاجِرِ لَا عَلَى مَنْ ذَهَبَ إِلَى أَنَّ رُكْنَ الْإِيمَانِ الْكَامِلُ وَهُوَ الَّذِي يَكُونُ صَاحِبَهُ غَيْرَ مُسْتَحِقٍّ لِلْعَذَابِ بِحَيْثُ
لَا يَخْرِجُ تَارِكُهَا عَنْ حَقِيقَةِ الْإِيمَانِ وَهُوَ الَّذِي يَكُونُ صَاحِبَهُ نَاجِيًا عَنِ الْعَذَابِ الْأَبَدِيِّ كَمَا هُوَ مِنْ هَبٍ لَشَاغِعِي وَأَهْلِ الْحَدِيثِ
وَتَحْقِيقُ هَذَا الْمَقَامِ أَزَالِ السُّلْفَ وَأَهْلَ الْحَدِيثِ جَعَلُوا الْعَمَلَ جُزْءًا لِلْإِيمَانِ وَاسْتَدَلَّ بَعْضُهُمْ بِحَدِيثٍ عَلَى مَا قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ
تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْإِيمَانُ عَقْدٌ بِالْقَلْبِ إِقْرَارٌ بِاللِّسَانِ وَعَمَلٌ بِالْأَرْكَانِ رُأَاهُ ابْنُ مَاجَةَ وَفِي صَحِيحِ كَلَامٍ وَبِالْجُمْلَةِ هُوَ مِنْ هَبٍ جَمَعَ كَثِيرٌ مِنَ
الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ لَكِنْ هُوَ لَا يَصْرَحُ بِأَنَّ تَارِكَ الْعَمَلِ مُؤْمِنٌ هَذَا شَكْلُ لَا انْتِفَاءَ لِلْجُزْءِ يَسْتَلْزِمُ انْتِفَاءَ الْكُلِّ وَكَانَ الْبُخَارِيُّ صَاحِبَ
الْبَعْثِ رَحِمَهُ اللَّهُ يَبْلُغُ فِي أَنَّ الْعَمَلَ مِنَ الْإِيمَانِ حَتَّى نَالَ كَتَبَ الْحَدِيثَ عَزَّ وَفَوْضَلُهُ لَمْ يَكْتُبْ إِلَّا عَنْ قَوْلِ الْإِيمَانِ قَوْلُ عَمَلٍ وَ
مَعَ ذَلِكَ قَالَ فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لَا يَزِيهِ الرَّافِي حِينَ يَزِيهِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ لَا يَكُونُ هَذَا مُؤْمِنًا تَامًا وَلَا يَكُونُ لَهُ نُبُوَّةٌ الْإِيمَانُ أَنْتَهَى
وَالْعِلْمُ فِي تَوْجِيهِ كَلَامِهِمْ وَجْهَانِ الْأَوَّلُ مَا اخْتَارَهُ الشَّارِحُ فِي مَصْنُفَاتِهِ وَهُوَ أَنَّ الْإِيمَانَ يُطْلَقُ عَلَى مَا هُوَ أَسَاسُ النِّجَاةِ عَنِ الْعَذَابِ
الْمُخَلَّدِ هُوَ التَّصَدِيقُ وَحَدَّثَهُ أَوْ مَعَ الْإِقْرَارِ عَلَى الْكَامِلِ الْمُنْجِي عَنْ كُلِّ عَذَابٍ هُوَ التَّصَدِيقُ وَالْإِقْرَارُ الْعَمَلُ فَالْأَوَّلُ مُقَابِلُ الْكُفْرِ الثَّانِي
مُقَابِلُ الْعَصْيَانِ وَأَوْرَدَ عَلَيْهِ أَنْ لَا يَبْقَى لَهُمْ نَزَاعٌ مَعَ الْمُتَكَلِّمِينَ حِينَئِذٍ مَعَ أَنَّ النِّزَاعَ مُشْهُورٌ وَاجِبٌ بِأَنَّ النِّزَاعَ فِي أَنَّ الْإِيمَانَ عِنْدَ الْأَطْلَاقِ

ينصرف الى الاول عند المتكلمين الى الثاني عند اهل الحديث الثاني ما اختاره العلامة جلال الدين الدواني وهو ان المعتزلة جعلوا الاعمال جزءاً من حقيقة الايمان داخله في قوامه فيلزم من عدمها عدم اما السلف فجعلوها جزءاً عرفية لا يلزم من عدمها عدم كالشعر والظفر واليد و الرجل للانسان وكالاوراق والاغصان للشجرة ولا يلزم من انعدام هذه الاجزاء انعدام الانسان والشجرة فلفظ الايمان عندهم موضوع للصدق المشترك بين التصديق وبينه وبين الاعمال كما ان المعتز في الشجرة المعينة في العرف هو القدر المشترك بين ساقها وجميع ساقها مع الشعب الاوراق فلا يحكم بانعدام الايمان ما بقي التصديق كما لا يحكم بانعدام الشجرة ما بقي ساقها وقد سبقتمسكات المعتزلة على كون العمل جزءاً الايمان في شرح قول المصنف والكبير لا يخرج العبد المؤمن من الايمان المذكور هناك تمسك على ان تركيب الكبيرة لا مؤمن ولا فاسق لكن الجمع يطلق على المتن بجواز ايل حقيقة عند قوم وخروج صاحب الكبيرة من الايمان كون العمل جزءاً الايمان متلاً زماناً باجرتها فيما سبق هذا مستدل بالمقام الثاني ان حقيقة الايمان زاد لفظ الحقيقة تحريزاً عن الايمان الكامل فانه لا خلاف في زيادته نقصانه لا يزيد بزيادة الطاعات ولا ينقص بالمعاصي اعلم ان العلماء اختلفوا في زيادة الايمان ونقصانه على اربعة مذاهب الاول مذهب كثير من السلف وهو انه يزيد وينقص بناء على ان العمل جزء منه وهو مروي عن عمر بن الخطاب بن ابى طالب معاذ بن جبل عبد الله بن مسعود وابى الدرداء وعبد الله بن عباس عبد الله بن عمر ابى هريرة وحذيفة وعائشة رضي الله عنهم ومن التابعين من بعدهم عمر ابن عبد العزيز وكعب الاجاز وعروة والشافعي واحمد بن حنبل ترى بعض الحديثين في ذلك احاديث فعز معاذ بن جبل قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الايمان يزيد وينقص والجمهور قاضي وقال حسن لكن قال الامام محمد بن عبد الله بن النعمان لم يصح في رفعه حديث وبالحجة مقالات الصحابة والسلف فيه كثيرة وفي الفرع خلاف الثاني مذهب الامام ابى حنيفة والمتكلمين من اهل السنة انه لا يزيد ولا ينقص بناء على ان التصديق اليقيني غير القابل للتفاوت وقد يروي فيه احاديث ولكن الحديثين اجمعوا على انها موضوعة كحديث ابى هريرة ان وقد ثقيف سألوا عن الايمان هل يزيد وينقص قال النبي صلى الله عليه وسلم لم يزد تكفر ونقصانه شرك قال البخاري من حدث به ضرب حبس ثم الامام الاعظم انما استدلل بان الاذعان لا يقبل للتفاوت فلا يلزم من بطلان الحديث بطلان مذهب الثالث مذهب القاضى عضد الدين وهو انه يزيد وينقص مع ان التصديق وهو يقول بان الظن يكفي تصديقاً ولو سلم ان التصديق هو اليقين فلا نسلم ان اليقين لا يقبل التفاوت وهو قول غريب مخالف للجمهور الرابع مذهب قوم انه يزيد ولا ينقص بناء على ان الشخص مؤمن اجمالاً ثم يزيد تصديقه بالتفصيل ومن العجب ان بعضهم استدلل بما روي عن معاذ بن جبل انه كان يركب المسلم من الكافر لا يثبت الكافر من المسلم ويقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الايمان يزيد ولا ينقص خفي عليهم ان هذه الزيادة والنقصان معنى اخر على نحو قولهم الاسلام يعلم ولا يعلم كما يدل عليه كلام معاذ لما روي في بحث تعريف الايمان من ان التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان لان الزائد والناقص هو الظن لا اليقين حتى ان من حصل له حقيقة التصديق فلو ماقي بالطاعات او ارتكب المعاصي فتصديقه باق على حاله لا تغير فيه اصلاً لا يزيد بالطاعات ولا ينقص بالمعاصي وقد استدلل القائلون بالزيادة والنقصان بقوله تعالى هو الذي انزل السكينة في قلوب

المؤمنين ليزدادوا وإيماناً وقوله تعالى وإذا نلت عليهم آياته زادتهم إيماناً وقوله تعالى ويزداد الذين آمنوا إيماناً واجيب بوجه الوجه الأول ما ذكره بقوله والآيات الدالة على زيادة الإيمان محمولة على ما ذكره أبو حنيفة الإمام الأعظم أنهم أي الصحابة كانوا آمنوا في الجملة أي إيماناً اجمالياً وهذا تصديق الشارع في كل ما جاء به بحمل لا ثم يأتي أي كان يأتي فرض بعد فرض وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص قال عبد الله بن عباس أول ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم التوحيد فلما آمنوا بالله وحده أنزل الصلوة والزكاة ثم الحج ثم الجهاد فزادوا إيماناً مع إيمانهم كذا في الكشاف وحاصله أنه كان يزيد بزيادة ما يجب به الإيمان وهذا لا يتصور في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم لأن الدين قد كمل وتم والوحى قد ختم وفيه نظره لأن الأطلاق على تفاصيل الفرائض ممكن في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم فلم فإن أحدنا لا يطعم على جميع الفرائض فعبه بل يطعم على بعضها فيؤمن به ثم على بعض آخر فيؤمن به ولا إيمان يجب اجمالياً فيما علم وتفصيلاً فيما لم يعلم تفصيلاً جواب سؤال يرد على النظر وتقرير السؤال أن أحدنا إذا اعتقد أن النبي صلى الله عليه وسلم صادق في كل ما بلغه صار إيماناً مشتملاً على جميع الفرائض للمنزلة فلا يمكن الزيادة عليه وتقرير الجواب أن المؤمن بالاجمال إذا علم بعد ذلك أن الصلوة فريضة والصيام فريضة وجب أن يؤمن بكل واحد تفصيلاً وهذا زيادة في الإيمان ولا يخفى في أن التفصيلي أزيد من الاجمالي لأن ما يتعلق به الاجمالي أمر واحد وهو ما جاء به الشارع وما يتعلق به التفصيلي أمور كثيرة فالاجمالي تصديق واحد التفصيلي تصديقات بل أكمل المراد به الترقى في الزيادة والمبالغة فيها وقال بعضهم قوله أزيد ممنوع وقوله بل أكمل مسلم ولكن لا يفيد ذلك لأن الانتقال من الاجمالي إلى التفصيلي ليس زيادة في العلم بل كمال فيه للبحث في الزيادة لا في الكمال فيه بحث وما ذكر سابقاً في تعريف الإيمان من أن الاجمالي لا يخط عن درجة أي درجة التفصيلي فأنما هو في الانصاف باصل الإيمان والمساواة في اصل الإيمان لا يمنع التفاوت في الكمال كما أن انصاف جلين بالشجاعة لا يمنع كون أحدهما أشجع وقيل جواب ثان عن الآيات والحجج إمام الحرمين وهو مع كونه شافعيًا يقول الإيمان لا يزيد ولا ينقص أن الثبات والديموم على الإيمان هو التصديق بزيادة عليه في كل ساعة أي كل أن وحاصله أنه يزيد بزيادة الأزمان لما أنه عرض لأن التصديق بعلم والعلم من المعارض لا يبقى إلا بتجدد الأمثال فأنما لا شاعرة على أن بقاء العرض محال وما يتوهم من بقاءه فأنما هو بقاءه في كل أن تجد مثله في هذا لأن وتحرير الجواب أنه ليس المراد بالزيادة في الآيات زيادة حقيقة التصديق في نفسه بل زيادة أعدادها وهذا بالاستمرار عليه عدم الذم عنده فان الاستمرار يوجب تجدد الأمثال وحصول أعداد كثيرة من التصديق في كل وقت قال إمام الحرمين وهذا يخل ما قيل من أنه لو لم يقبل الإيمان الزيادة والنقص لزم مساواة الأنبياء وغيرهم في الإيمان وجه الاختلال أن تصديق الأنبياء مستمر لصمتهم عن العقلة وتصديق غيرهم يقع على الفترات فإيمان الأنبياء أكثر وأزيد من إيمان غيرهم مع أن الإيمان في نفسه لا يقبل التفاوت وهذا كرجلين يملك أحدهما درهماً والآخر مائة ألف درهم مع مساوات الدائم فالحفظ هذا التوضيح فانه مهم ومن العجائب أن بعض أكابر الحشيين زعم أن ما نقله الشارع استدلال من القائلين بأن الإيمان يزيد وينقص فاعترض عليه بأن النزاع في زيادة حقيقة الإيمان لا في زيادة أعداده وفيه نظره لأن حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة من بيان الشيء في شيء كما في سواد الجسم مثلاً فان بقاءه أنما هو بتجدد الأمثال مع أنه لا يشتد السواد ساعة فساعة وعندنا

في هذا النظر نظركان التصديقات المتجذرة وان كانت منصرفة بحسب جوارحها الخارجية لكنها حسان باقية في الحكم الشرعي وهكذا حال سائر الحسنات والسيئات فانها اعراض تنعدم وتجدد ومع هذا توصف بالقلّة والكثرة شرعا بل عرفا فيقال مكارم زيد اكثر من مكارم عمر فالقياس على سواد الجسم فاسد لان كلامنا في امر شرعي لا في بحث فلسفي وقيل جواب ثالث عن الايات المراد في الايات زيادة ثمرته اي ثمره الايمان من رقة القلب صفاته والقرب الى الحق سبحانه واشراق نوره عطف على الثمرة او الزيادة والاشراق درخشيد وضيائه هو اوكد من النور كما علم من قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا في القلب فانه اي ما ذكر من الثمرة والنور يزيد بالاعمال اعلاصا لمحبة وينقص بالمعاصي والحاصل ان الايات ما اولت وليس المراد منها زيادة التصديق بل زيادة ثمراته وههنا جواب ابع وهو ان المراد بالايمان في الايات هو الكامل الذي يكون الاعمال داخلة فيه لا التصديق فقط والاوّل قابل للزيادة والنقص اجماعا والكلام في الثاني ومن ذهب الى ان الاعمال جزء من الايمان وهم المحدثون والمعتزلة والخوارج فبقى الظاهر للايمان والعائد الى الموصول محذوف اي عنده ويحتمل ان يكون الظاهر للموصول والقبول بالمعنى المقابل للاكثار الزيادة والنقصان ظاهرا لهذا قيل ان هذه المسئلة اي مسئلة زيادة الايمان ونقصانه وعددها فرع مسئلة كوز الطاعات جزء من الايمان القائل هو الامام الرززي وجماعة من المتكلمين و ملخص كلامهم ان النزاع لفظي لانه فرع تفسير الايمان فان ثلثنا الايمان هو التصديق فلا يقبل التفاوت لان الواجب هو اليقين والتفاوت انما هو في الظن وان قلنا الاعمال داخلة فيه فهو يقبل انتهى وقال بعض المحققين هو القاضي عضد الدين صاحب المواقف ذكر في المواقف ورسالة الايمان لانهم ان حقيقة التصديق لا يقبل الزيادة والنقصان كما زعم الجمهور بل يتفاوت قوة وضعفا اعترض عليه بان الزيادة والنقصان غير القوة والضعف اذا كان يستعملان في الكميات والاختياران في الكيفيات فالكلام غير مرتبط واجيب بان الظاهر في يتفاوت راجع الى الزيادة والنقصان وقد يجاب بان التفاوت قوة وضعفا من امارات التفاوت زيادة ونقصانا في الكم ولجا بعضهم بان المراد بالزيادة والنقصان في التصديق هو القوة والضعف لانه كيف فلا يقبل القسمة ولا الزيادة والنقصان بالمعنى المستعمل في الكم فالمعنى لانهم ان حقيقة التصديق لا يقبل القوة والضعف بل يتفاوت قوة وضعفا واقول جميع الاجوبة هي منشوة الغفلة عن كلام القاضي والحق انه اراد ان التصديق يقبل الزيادة والنقصان بحسب كمية ما يصدق به الكيف يقبلها تبعاً لعروضه الا ترى ان بياض ثوبين اكثر من بياض ثوب ثم اضرب عن هذا وانتقل الى ما هو ابخر منه فقال بل التصديق يتفاوت في نفسه مع قطع النظر عن كمية المصدق فافهم ولا تحبط للقطع بان تصديق احد الامة ليس كتصديق النبي صلى الله عليه وسلم والقاضي يدعي اجماع عليه يؤيد ما في صحيح البخاري عن عبد الله بن ابي مليكة قال ادركت ثلاثين من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ما منهم احد يقول انه على ايمان جبريل وميكائيل بل تدوى الطبراني في الاوسط حديثا من فروع ما يعني ما قال عبد الله ولكن الجمهور على ان التفاوت ليس في نفس التصديق بل فيما سواها من الكمالات المرتبة على التصديق ولذا قال ابو مطيع ايمان اهل السماء والارض واحد لا يزيد ولا ينقص ويحكى هذا عن امامنا الاعظم ايضا ولذا قال ابراهيم خليل الرحمن عليه السلام ولكن ليظمن قلبي قال الله تعالى واذا قال ابراهيم رب ارفني كيف تحي الموتى قال ادم تو من قال بلى ولكن ليظمن قلبي قال فخذ اربعة من اليبير فصرهن اليك

ثم اجعل على كل جبل منهن جزء ثم ادعني يا تينك سعياء هذا دليل ثانٍ تقره ان ابراهيم عليه السلام طلب زيادة التصديق بالبعث بعد حصول التصديق به ولا يخفى ان يطلب التصديق لانه كان مؤمنا قبل ذلك بل نبيا رسلا ولا يخفى الكفر على الانبياء باجماع اهل السنة واما القائلون بان الايمان هو اليقين الذي لا مزيد عليه ازمنا تحت كفرهم في الآية اذ دليل الاول بان اليقين الاستدلال ان كان بحيث لا مزيد عليه لكنه لا ازمنا من عرض الوسواس بخلاف اليقين المحسوس الثاني انه اوحى اليه اني اتخذ خليلا و علامته اني احببته الموتي فاراد ابراهيم عليه السلام ان يعلم انه هوام لا يسكن قلبه عز الاستظهار هذا يحكى عن جعفر الصادق رضي الله عنه الثالث انه اراد ان يعرف منزلته وقدره عند الله سبحانه فيطهرن بان الله تعالى لم يردسواله لو كان عن امر عظيم الرابع انه اراد بقلبه جلا من اجابته هذا منقول عن الامام ابن فورك ولا يخفى بعده الخامس انه سوال على طريق الكادب المقصود رب اقدني على احياء الموتي ليظهن قلبي عن هذه الامنية السادس انه لما احتج على المشركين بان الله يحيي ويميت استدل بالاسرار ان يحتج عليهم عيانا فطلب ذلك لزامهم حتى يظهن قلبه بلحاظهم فاحفظ هذه الوجهة فانها غريبة واعلم ان الشارح لم يستوف النقل قد افاد القاضي ان التصديق يزيد ينقص بحسب الذات وبحسب المتعلق اما بحسب الذات فلانه من الكيفيات النفسانية المتفاوتة تنفي القوة والضعف هذا وجهين احدهما ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال لنقيض كاف في الايمان ايمان العوام من هذا القبيل ثانياه الرسم انه لا بد من اليقين فلا نسلم ان اليقين لا يقبل الشك والضعف واما بحسب المتعلق فلان الايمان الاجمالي كاف في الخروج عن الكفر لكن كل اطلع المكلف على فرد من افراد ما جاد به الرسول وجب عليه التصديق به هذا تصديق مغاير للاجمالي السابق فيزداد اجزاء الايمان بزيادة متعلقاته وبقي منها اي في بحث حقيقة الايمان بحث آخر وذلك لان اقوال اهل القبلة في الايمان راجعة الى خمسة احدها انه التصديق ثانياه انه التصديق واقراروه اهل السنة ثالثا انه التصديق واقراروه العمل وهو اهل الحديث والمعتزلة رابعا انه الاقرار وهو للكرامية خامسا انه المعرفة وهو للقدسية وقد وقع الفراغ عن البحث في اللذات اربعة اهل اول وبقي البحث مع القدسية وهو ان بعض القدسية يكون الدال وفتحها فرقة من المبتدعة سميت لانهم ينسبون الافعال الى تدية العباد اذ لا ينكرون القدسية بقدر الحق سبحانه الا موقفي الازل ذهب الى ان الايمان هو المعرفة اي معرفة الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم واطبق اي اجمع علما ونا على فساد هذه لان اهل الكتاب اي اليهود والنصارى كانوا يعرفون نبرة محمد صلى الله عليه واله وسلم كما كانوا يعرفون ابناءهم فقباس من قوله تعالى الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم مذكور في الكتب السابقة باسماءه ووصافه شاملة تشكل اعضائه وتولده بمكة وهجرة الى المدينة بل مع اسماء اصحابه كيفية خلافتهم بعدة وكانوا ينتظرون خروجه بل انما توطن اسلاف اليه في المدينة ليدركوا سعادة التوطن بمهاجرة فلما بعث كفرا به حسدا ومن غرائب ذلك ان عمر بن الخطاب قال لعبد الله بن سلام وكان يهوديا قد اسلم هل تعرف كما تعرف ابنك قال انا اشد معرفة بمحمد صلى الله عليه وسلم فاني لا اشك اننا المنعوت في كتابنا واما ابني فلا ادري ما فعلت امة فقال عمر فذلك الله يا ابن سلام في الله الثعلبي مع القطع بكفرهم لعدم التصديق وكان من الكفار عطف على قوله لان

اهل الكتاب من كان يعرف الحق يقينا وانما كان ينكر عنادا واستكبارا كالكفر قريش كانوا يقولون فيما بينهم ان محمدا صلى الله عليه وآله وسلم
 على الحق ويستكبرون عن اتباعه قال الله تعالى ومحمد وآي انكفرعون وقومهم بما بعجرات موسى عليه السلام وقد استيقنتها
 انفسهم اى الحال انهم علموا باليقين انها حق ظلموا على الجحود اى ظلموا على انفسهم او على بنى اسرائيل لان موسى عليه السلام قال
 لفرعون ارسل معنا بنى اسرائيل ولا تقذر بهم اوبالآيات لعدم ادايتهم حقها وعلواى تكبر او قد تم الرد على القدية بهذا القدر ثم شرع
 في تحقيق الفرق بقوله فلا بد من الفرق بين معرفة الاحكام الشرعية وللرد بالحكم النسبة للحكمة واستيقنتها وبين التصديق بها
 واعتقادها ليصير كون الثانى اى التصديق والاعتقاد ايمانا دون الادل اى المعرفة والاستيقان وفي هذا المقام عندنا بحث وهو ان
 اليهود والفرعون كانوا ينكرون باللسان عليهم من امارات التكذيب ما لا يحصى فيجتمل ان يكون الحكم بكفرهم لهذا لقصصهم فتم
 واستيقنتهم عن رجة التصديق بالحكم بكفر للصدق المقر اذ اباشر امارات التكذيب فالرد على القدية غير تام والحاجة الى الفرق غير
 واقعة نعم لو ذكرتم من يعرف النبوة ويستيقنها ولا يباشرها لا تمارات التكذيب مع هذا حكم الشارع بكفرة لهم الزام القدية مست
 للحاجة الى الفرق ولكن اثباته غير اللهم الا ان يدعى هذا في ابي طالب او يقال قد عرف من تواعد الشارع كفا العارف المستيقن بلا نقض
 فافهم والمذكور في كلام بعض المشائخ لبيان الفرق ان التصديق عبارة عن ربط القلب اى عقدة على صلة للربط ما علم من صلة
 علم او بيان لما اخبرنا المخبر اى جعل القلب اخذ الله بالقبول وكفه عن ان ينكره وهو اى التصديق بمعنى الربط امر كسبى اى حاصل
 بالكسب يثبت باختيار المصدق ولهذا يثبت عليه مع انه لا ثواب على ما لا مدخل فيه للكسب الاختيار كما ان العقاب ويجعل اس
 العبادات مع القطع بان العبادات مكسوبة والالم يامر بها الشارع بخلاف المعرفة فانها بما تحصل بالكسب كمن تم بصيرة على جسم
 فحصل له معرفة انه جدار او حجر فالحاصل ان التصديق الايمانى كسبى اختيارى واما المعرفة والاستيقان فاما كان يقع في قلب
 الكفار من غير اختيارهم وكسبهم فلا يكون ايمانا واعترض عليه بان علم الملايكة والانبيا بما اوحى اليهم ضرورى فيركسبى فيلزم ان لا
 يكون تصديقا واما واجب او لا يمنع كونه ضروريا وثانيا بانهم مكلفون بان يحصلوا ثانيا بالكسب كذا افادة الشارع في التهذيب
 وهذا يوافق ما ذكر بعض المحققين يريد ان حاصل كلام بعض المشائخ وبعض المحققين واحد من ان التصديق هو ان تنسب
 باختيارك الصدق الى المخبر حتى لو وقع ذلك اى نسبة الصدق اليه في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا وان كان معرفة والى
 هذا انتهى بيان الفرق ثم اعترض الشارع عليه قال وهذا اى كون التصديق اختياريا مشكلا لان التصديق من اقسام العلم لما صرح
 المحققون منهم الشارع بان التصديق الايمانى هو التصديق النطقى الذى هو احد قسمي العلم وهو اى العلم من الكيفيات النفسانية
 دوز الافعال الاختيارية الكيفية نوع من العرض مسمى بما لا نه يسئل عنه وكيف وهو اقسام فمنها الكيفية النفسانية اى القائمة بما لا نفس
 اى وحر كالحب والقدرة والعلم والارادة والغم والفرح والفعل نوع اخر من العرض وقد تقرر ان انواع العرض متباينة لا يصدق بعضها
 على بعض فكون الكيفيات النفسانية فعلا محال لا ناشئ في الاستدلال على ان التصديق ليس باختيارى ولو كان حاصله بالكسب
 اى اقامة البرهان اذ انصونا النسبة بين شيئين كالعلم والحدث وشكلنا في انهابا لاثبات او النفي ثم اقيم البرهان على ثبوتها فالنك

يحصل لنا البرهان هو الاذعان والقبول لتلك النسبة وقد اجمع العقلاء على ان العلم الحاصل بالبرهان ليس في اختيار العبد ان كان اقامة البرهان باختياره كما ان الرؤية بالبصر ليس في اختيار العبد ان كان فتح العين وتحريرها باختياره وتفصيل الكلام انهم اختلفوا فقال الشيخ ابو الحسن الاشعري جري العادة فلا هيبة بايجاد هذا العلم عقب البرهان كما يجاد لاخران عقب مماسته الناظر قال الامام الرازي كثير من الاشاعرة ان العلم بالنتيجة واجب للحصول عقلا للبرهان فان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث استحال ان يعلم ان العالم حادث وقال المعتزلة هذا العلم متولد من البرهان ومعنى التوليد ان يجب الفعل فعلا اذ لا اختيار الفاعل كالقتل بالسهم المرمي فان الرامي تدبىرت قبل وصوله قال الفلاسفة البرهان يجعل الذهن مستعدا لفيض العلم من الواهب الفيض فيضانا واجبا لا يتخلف فكله الكل متفقة على ان العلم الحاصل بالبرهان اضطراري غير اختياري ثم لما ثبت ان الحاصل بالبرهان هو الاذعان ثبت ان الاذعان ليس من الافعال الاختيارية وهو المطلوب انما اظننا لان هذا المقام يشتب على بعض النظار وهو الاذعان معنى التصديق والحكم والاثبات ولا يقاوع اشارة الى جواب لما قد يظن من ان التصديق والحكم والاثبات ولا يقاوع الفاظ على اسمها فعل اختياري وحاصل الجواب انه لا عبرة بالاسامي بل بالمسمى هو الكيفية المعبر عنها بالاذعان القبول نعم شرع في الجواب عن الاشكال تحصيل تلك الكيفية المسماة بالاذعان والتصديق يكون بالاختيار في مباشرة الحساب المتعلق بالاختيار والاسباب هي الترتيبات بين المعدل والصغير الاوسط والاكبر والصغرى والكبرى وصرف النظري جعل القوة العاقلية مصروفة الى تحصيلها ورفع الموانع من الشواغل ونحو ذلك كناية الشرط المذكورة في اتيان كل شكل من الاشكال اربعة وحاصل الجواب انه ليس المراد بكون التصديق اختياريا ان يكون من نوع العرض المسمى بمقولة الفعل بل ان يكون طريقه كسبه فعلا اختياريا وهذا لا ينافي كون المكسب من مقولة الكيف كالتصديق الحاصل من ترتيب المقدمات كما انك لا ينافي كون المكسب من مقولة الوضع كالقيام والقفود او من مقولة الانفعال كالسخن والتبرد وبهذا الاعتبار اي باعتبار ان طريق كسب الايمان فعل اختياري يقع التكليف بالايمان اشارة الى دفع ما قيل من انه لو كان التصديق كيفا لم يقع التكليف اذ الشارع لا يكلف الا بالفعل الاختياري وتوضيح لدفع ما افاده الشارح في رسالة الايمان من انه ليس المراد بكون المأمور به اختياريا و مقدرا ان يكون لنفسه من مقولة الفعل كما توهم بل ان يقدر المكلف على تحصيله وكثير من اجابات الشرع كذلك كالقيام والركوع الجود فهي من مقولة الواضع ولكن امر العبد بها لا قادر على تحصيلها وكان هذا هو المراد بكونه كسبيا اختياريا والى ههنا انتهى الجواب قد اجاب بعضهم عن الاشكال بان الكيف هو التصديق المنطقي لانه قسم من العلم واما التصديق الايماني ففعل لا كيف قد دعي عليه الشارح في كتبه واختار ان التصديق المنطقي والايماني واللغوي احد لا شك في المعرفة في تحصيل التصديق ولذا قالوا من نعم في قلبه صدق النبي صلى الله عليه وسلم بلا اختيار لم يكن ذلك ايمانا بل يكلف بكسبه حتى يتحقق التصديق لانها هي المعرفة قد تكون بدو ذلك اي بدو الكسب او رده عليه انه يلزم ان يكون تصديق الملائكة والانبياء بما اوحى اليهم والصديقين بما سمعوا من النبي صلى الله عليه وسلم وما وقع في قلوبهم من مشاهدة المعجزة خارجا عن الايمان واجاب الشارح عنه في بعض مؤلفاته بالتزام احد امرين اما انه كسبي واما انهم مكلفون بتحصيله ثانيا بالكسب ثم لما حقق الشارح الفرق بين المعرفة واليقين وبين التصديق بان الاول قد يكون

بلا اختيار ولا عبودية في الايمان كان لسائل ان يقول يلزم على هذا ان يكون المعرفة واليقين مع الاختيار ايمانا والحال انكم انكرتم على من يقول الايمان هو المعرفة فاجاب عنه بقوله نعم يلزم ان يكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا ولا باس بذلك لانه يحصل المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بـ **كر ويدن** وليس الايمان والتصديق سوى ذلك حاصل للجواب ان هذا لا يلزم لكن لا يضرنا فان الاختيار يجعل المعرفة تصديقا وانما انكرنا على القديسة الكفارهم بالمعرفة فقط بلا اشتراط الاختيار وحصوله للكفار المعاندين المتكبرين ممنوع بل الحاصل لهم هو المعرفة الاضطرارية فلذا لم تعد ايمانا والى ههنا انتهى بيان الفرق بين المعرفة الحاصلة للكفار والتصديق الحاصل للمؤمنين وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم يكون بانكارهم باللسان واصرارهم اى ثباتهم على العناد والاستكبار على ما هو من علامات التكذيب والانكار وهذا فرق ثان شرعى بين معرفة المعاندين وتصديق المؤمنين وحاصل اننا لو سلمنا ان الفرق بين المعرفة واليقين والتصديق وان التصديق كان حاصله لولا المعاندين فنقول انما كفر ولا عبودية بالتصديق المقارن بعلامات التكذيب لما قد علم من الشرع ان المؤمن المصلى الصائم اذا انكر باللسان شيئا من ضرريات الدين كفر ولو كان تصديقه باقيا وهذا الجواب اوجز من الاول واحسن ههنا مسائل ضرورية الاولى قد ظهر لك ان الايمان لا يخرج عن التصديق والاقرار بالعمل باجماع الكل وانها صادرة عن العبد باختياره فالايماز حادث مخلوق لله سبحانه والحب من بعض المنسوسين الى الفقه حيث زعموا ان الايمان غير مخلوق وان القائل بخلقه كافر **ماز الايمان** اعظم قدس سره قائل بكفره حاشاه عن هذا وان البخارى امام المحدثين نفى من بخار القول بخلق ذكره فى هذا المقام كلمات ركيكة ظاهرة بالطلان فمنها استدلالهم اولها بان الايمان لا يلا الله محمد رسول الله وهو فى القرآن والقرآن غير مخلوق وثانيها بان الايمان من هداية الله تعالى وهدايته غير مخلوقة ومنها قول بعضهم ان نصف الايمان غير مخلوق وهو الايمان بالله ونصفه مخلوق وهو محمد رسول الله ومنها قول بعضهم من قال بخلق الايمان فهو كافر من قال بانه غير مخلوق فهو مبتدع وبالجمله هذا من مضات ترك علم الكلام الطراف حول الالفاظ وعدم تحقيق المعانى وكان الواجب عليهم تنزيه كتب الفقه عن هذه الخرافات الثانية ايمان الياس غير مقبول وهو ايمان الكافر عند الموت اذا انكشف احوال الآخرة عليه وهذا باجماع اهل السنة الا ان بعضهم على انه لو سمع فليس من ايمان ايا من استدلال امام ابو منصور الماتريدى بان الثواب على الايمان هو بمقابله اتعاب الفكر والاستدلال والاستدلال حينئذ لا ينكشف البداهة وفيه نظر والمعول على النصوص واختلف فى توبة الفاسق عند الياس فى الفتاوى للحنفية الصحيح انها تقبل والا امام الرازى والمجتهدين على انها لا تقبل لقوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضروا حسم الموت قال انى تبت الان وفى الحديث يقبل توبة العبد ما لم يغتر اخرجه الترمذى للحاكم الثالثة اختلف فى ايمان المقلد وهو الذى يؤمن اتباعا لمن يحسن الظن به من غير استدلال فقال مالك ولا وزاعى وابو حنيفة صحيح وقال الامام الحلي جماعه غير صحيح وعن الاشعري فيه وايمان وزعم المعتزلة انه لا بد ان يتمكن فى كل مسألة من العقائد على اقامة الدليل ودفع شبهات الخصم وهذا تكليف بما لا يطاق وحاكم بعض العلماء فقال يجب الايمان بالاستدلال على العاقل لا على العوام ثم اعلم انه لا يجب ان يكون الاستدلال على نهر المنطق والكلام بل من رأى مصنوعا عجيبا فقال سبحان الله فهو مستدل فى التوحيد والايمان والاسلام واحداً اى كل

مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن خلا للبعض علماء الحديث فانهم ذهبوا الى ان الايمان هو التصديق والاقرار والاسلام اقرار الطاعات من
التصديق والاقرار والصلوة والصوم وغيرها والتحرر عن المنهيات فكل مسلم مؤمن ليس كل مؤمن مسلماً لان الاسلام هو الخضوع بضمين
فروتنى كرون والانتقاد متابعت كرون وهو في الاصل شديد شدة يقال قاده فانتقاد بمعنى قبول الاحكام والاذعان في تفسير الخضوع و
الانتقاد بالقبول والاذعان نظراً انه دعوى لا بد لها من حجة واظهار ان الانتقاد اذ اما الاحكام لا اذعان لها فقط وذلك اي القول
والاذعان حقيقة التصديق على ما في بحث تفسير الايمان وقد تقرر ان التصديق هو الايمان اقلت هذا تصريح بترادف الاسلام
والايمان وللتخارج كما سيحققه انهما متساويان بلا ترادف اجيب اولاً بان المعنى وذلك يستلزم حقيقة التصديق وثانياً بان

ويؤيد اى الاتحاد قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من قوم لوط عليه السلام من المؤمنين
بيان لمن فما وجدنا فيها غير بيت واحد من المسلمين وهم لوط واهله ولخص هذه القصة ان الحق سبحانه ارسل لوطا عليه السلام الى
سبع مدن من الكفار فكذبوه فارسل الله تعالى اليه الملائكة في صورة البشر فامرهم ان يخرجوا باهله من مدنتهم لان العذاب
لا ينزل على القوم ما دام النبي فيهم فخرج لوط مع اهله وقت السحر فحمل جبريل عليه السلام مدنتهم ثم ضربهما في الارض مقلوبين و
في الآية مدمنة اهل القرى حيث مكث فيهم النبي مدته يدعهم فلم يؤمنوا به حتى لم يوجد فيهم بيت من المسلمين وتقرير
الاستدلال بالآية على وجهين احدهما ان معناها لم نجد في القرى احداً من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين والاصل في
الاستثناء الاتصال ولا يجوز حمل غير على الصفة لان قولك ما وجدنا بيتاً غير بيت من المسلمين يستلزم الكذب لكثرة البيت في قراهم
ولا بد من تقدير اهل لاي الظاهر ان كلمة من بيانية ويجب ان يكون المبين والمبين من جنس واحد واوثر عليه الاستثناء لا يستلزم اتحاد
المتثنى والمستثنى من بل يجوز ان يكون الاول اعم كقولك اخرجنا العلماء فلم نجد الا الحاجة الثاني ان قوله من المسلمين صلة لقوله فما وجد
اخر رعاية الفواصل فالمعنى ما وجدنا من المسلمين غير بيت وكلاشك ان الحكم كان باخراج المؤمنين لقوله تعالى فاخرجنا من كان
فيها من المؤمنين فلما كان المسلم اعم اذ اخص لم يصح قوله ما وجدنا من المسلمين غير بيت لعدم كون الحكم بالاجزاء وعدم الوجدان
على جنس واحد اوثر على الوجهين انهما لا يقتضيان الاصدق المؤمن والمسلم على ال لوط وهو لا يستلزم اتحادها لجواز صدق
الامور المختلفة على ذات واحدة كالراكب الكاتب على زيد اقول لضعف الاستدلال قال شارح ويؤيد فجعله مؤيداً لا حجة و
بالجملة لا يصح في الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم او مسلم وليس بمؤمن اشارة الى دليل اخر على الاتحاد وعندنا فيه
بحسب لان عدم الصحة ليس مسلماً هذا لخصم ولا ثابتاً بل قد صرح هو كلاً بان المصدر القاصي مؤمن وليس بمسلم ولا
نعني بوجدانهم سوى هذا اي عدم صحة سلب احدهما عن الآخر وهو المسمى بالتساوي وليس المدعى الترادف وهو اتحادهما
بحسب المفهوم كما ذهب اليه قوم فصعب عليهم اثبات الترادف وذكر بعضهم ان قد مر المشاخر يطلقون الترادف ويريدون به
التساوي كما ان صاحب التبصرة ذكر ان الايمان والاسلام مترادفان ثم ذكر لكل منهما مفعولاً على حد وظاهر كلام المشاخر انهم ارادوا
بالاتحاد عدم تغايرهما بمعنى انه لا ينفك احدهما عن الآخر والاتحاد بحسب المفهوم تأييد لقول لا نفى بوجدانهما سوى هذا

فاشارة الى دفع سوال وهو ان قولهم باتحاد الايمان والاسلام قول بترادفهما ووجه الدفع انهم ارادوا بالاتحاد نفى المغايرة المصطلحة
 عند المتكلمين فان الغيرين عندهم ما ينفك احدهما عن الآخر كالاتحاد العربي كما ذكر في الكفاية من ان الايمان هو تصديق الله
 تعالى فيما اخبر به من او امره ونواهييه جمع الامر والنهي على خلاف القياس او جمع امره وناهيته بتاويل الآية او بتارة النقل او جمع امره
 ناهي فان جمع الفاعل من غير ذوى العلم يحسن على فواعل وصف النص بالامر والنهي مجاز شائع ومن بيان لما اخبر به وادرس عليه
 ان الامر والنهي انشاء ضد الاخبار فكيف يصح بيانه بما اجيب بوجه احد هاتين معني الاخبار هو الارسال ثانيها ان الامر بالنهي في حكم
 الاخبار بانه واجب كذا النهي في حكم الاخبار بانه حرام ثالثها ان المراد بالامر والنواهي الامورات والمنهيات وقد خبر بان هذا واجب
 هذا حرام وفيه ان التصريح بالتركيب الخبري قليل جدا وبالتاويل يؤل الى الجواب الثاني والاسلام هو الانقياد والخضوع
 لا الوهية بضممتين وكسر الهاء وتشديد الياء وهذا اي الخضوع والانقياد لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي اى التصديق بحقيقتها
 فالايان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغيران لان التغير عند الاشاعة فرع لا تفكالك ثم الاظهر ان يقول وجوب ابدل قوله حكما
 ليتفرع عليه نفى التغير ولكن لما كان انفكاكهما حكما من لوازم انفكاكهما وجوبا اقام اللازم مقام المذموم ومن اثبت التغير يقال
 ما حكم من امن ولم يعلم او اسلم ولم يؤمن فان اثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للاخر ظهر بطلان قوله انتهى كلام الكفاية اذ
 المعلوم من الشرع ان حكمهما واحد في الدنيا والاخرة وان لم يثبت ظهر عجزه عن اثبات عوايه ولم يذكر هذه الشرطية لظهورها وقم
 في بعض النسخ فان اثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للاخر فبطلان قوله معنى قوله فيها لم جبا هذه الحالة اى ثبت مطلوبه
 وكثيرا ما يحذف لدلالة الكلام عليه ثم ان حاصل النسختين واحد لكن لا بد من تقدير كلام بعد الشرطية الاولى وهو استثناء نقيض
 المقدم لينتج نقيض التالى اى لكن لا يثبت حكما كذلك فلا يثبت مطلوبه فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب امنا هم سكان البادية
 من العرب ليس له واحد من لفظ نزلت في نفر من بني اسد قدموا المدينة في زمن نخط فكلوا بالشهادتين على سبيل التفارق طعا
 في العطايات وكانوا يمينون على النبي صلى الله عليه وسلم يقولون هاجرنا اليك بغير اننا ولم نحاربك كما حاربك العرب قل لم تؤمنوا ولكن قولوا
 اسلمنا صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان فثبت التغير بينهما فلما المراد من عدم التغير ان الاسلام المعتبر في الشرع لا يوجد بدون
 الايمان وهو في الآية لغوي بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن فالحاصل ان كلامنا في الاسلام الشرعي وللذكر في الآية
 الاسلام اللغوي وهو الانقياد الظاهري فالعنى قل لم يوجد منكم التصديق بالباطن بل الانقياد الظاهري للطمع ان قلت الاسلام
 في اللغة الانقياد مطلقا فكيف فسره بالظاهر المخالف للباطن قلت بقريئة السياق واسلوب الآية بمنزلة التلطف بكلمة الشهادة
 من غير تصديق في باب الايمان يريد ان الانقياد الظاهر من غير الانقياد الباطن لا يسمى اسلاما في الشرع كما ان التصديق بالباطن
 بلا تصديق باطن لا يسمى ايمانا في الشرع واجيب عن الآية بوجهين اخرين احدهما ان الاسلام في الآية مشتق من السلم وهو الصلح
 ضد الحرب ثانيها انها لا تصرح بتحقيق الاسلام بدون الايمان بل تحقق القول بالاسلام بدونه وهو لا يستلزم تحقق مسماه في نفس الامر
 فان قيل قوله عليه السلام في الحديث المشهور بحديث جبريل وهو مرئى عن عمر بن الخطاب قال بينما نحن عند رسول الله صلى الله

عليه السلام ذات يوم اذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب شديد سواد الشعر لا يرى عليه اثر السفر ولا يعرفه منا احد حتى جلس الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال يا محمد اخبرني عن الاسلام قال الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمد رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان فيه وعلى من قال لا يجوز ان يقال جاء رمضان بل شهر رمضان لانه من اسماء الله تعالى وقد انكر الامام النوري كونه اسما الهيا ونجح البيت الاستطاعت اليه سبيلا وسئل النبي صلى الله عليه وسلم عن السبيل فقال الزاد والراحلة ثم اراه الحاكم عن انس واجمعوا على ان امن الطريق من الاستطاعة واختلف في البحر والصحيح الوجوب اذا غلب سلامة السفن وتمام الحديث قال صدقت فاخبرني عن الايمان قال ان تؤمن بالله ملائكة كتبه رسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره قال صدقت ثم انطلق فقال يا عمر بن الخطاب من السائل قلت الله ورسوله اعلم قال فانه جبريل اتاكم يعلمكم دينكم ثم اراه البخاري في الحديث طويل واختصرناه دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبي وقد تقدم ان الايمان هو التصديق القلبي فيغيرون قلنا المراد في الحديث الثمرات الاسلام وعلاماته ذلك اي الشهادة والاقامة الى اخرها والمراد بالعلامات الشهادات لانها على التصديق وبالثمرات العبادات الاربعة لان صحتها متفرعة على التصديق كما قال عليه السلام لقوم من قبيلة عبد القيس وهي قبيلة من ولدبيعة وفدوا عليه اي قد مواع عليه بطريق الرسالة يقال وفد فلان على الامير وفادة بالكسر من حد ضرب فهو وافد هم وفد بفتح وسكوز صاحب صحبه كان اشرف العرب يقدمون على رسول الله صلى الله عليه وسلم وينظرون احواله وسمعوهم فقال ثم يرجعون الى قبائلهم فيخبرونهم باحواله منهم من يرجع مؤمنا فيدعوا قومهم الى الايمان وعن ابن عباس قال ان وفد عبد القيس لما اتوا النبي صلى الله عليه وسلم قال من القوم اذ قال من الوفد قالوا البيعة قال مرحبا بالقوم او بالوفد غير خزايا ولا نداعي قالوا يا رسول الله انا لا نستطيع ان ناتيك الا في الشهر الحرام وبيننا وبينك هذا الحي من كفار مضرمنا بآمر فصل نخبر به من رآه نادى دخل به الجنة قال اتدرون ما الايمان بالله وحده اي حال كونه متوحدا قالوا الله ورسوله اعلم منا بذلك قال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلاة واقامته اذ حذفت التاء بحجزة عند الاضافة وايتاء الزكاة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس رآه البخاري والمغنم بفتح الميم ما يغنم المسلمون من اموال الحرب قد فرض الله سبحانه ان يؤخذ خمس لله ورسوله ويقسم الباقي بين الغانمين وجه الاستدلال بهذا الحديث ان هذه الاعمال المذكورة ليست جزءا من الايمان فلا بد ان يكون معنى الحديث انها ثمرات الايمان وعلاماته وكذا في الحديث الثاني وكما قال عليه السلام الايمان بضع باكم ما بين الثلثة والعشرة واصله القطعة من الشئ وهذا قطعة من العدد وسبعون شعبة بالضم غصن الشجرة وفي بعض الروايات بضع وستون وفي بعض اربعة وستون وفي سبعة وستون او سبع وسبعون على سبيل لترديد التطبيق ان المعتدل اكثرها وذكر القليل لا ينافي وجود الكثير اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذي عن الطريق اماطة الذر والاذى بالفتح كل ما يؤذي والمراد الحجر والشوك ونحوهما والحديث رآه البخاري ومسلم عن ابي هريرة واعلم ان بعض الامم قد تصدك لجمع الطاعات الموصوفة بانها من الايمان في الاحاديث فقال ابن حبان قد وجدتها سبعة وسبعين الايمان بالله تعالى و

^٢ صفاته وحدث ما سواه وملكته وكنته ^٣ ورسله والقدر ^٤ واليوم الآخر ومحبة الله ^٥ والمحبة لله ^٦ والبغض لله ^٧ ونجته النبي صلى الله تعالى عليه وسلم واعتقاده تعظيمه اما الصلوة عليه ابتكع سنة فداخلان فيه الا خلاص ما تركه الربا والنفاق فداخلان تحت التوبة والخوف والرجاء والشكر والوفاء بالوعد الصبر والرضا بالقضاء والحياء والنكول والرحمة والتواضع اما تعظيم الكبير والرحمة على الصغير فتركه الكبير والعجب فداخلان فيه وتركه الحسد تركه الحقد تركه الغضب النطق بالتوحيد تلاوة القرآن وتعلم العلم وتعليمه والدار وذكر الله سبحانه والاستغفار اخل فيه التطهر وستر العورة وصلة الفرائض وصلة النفل والزكاة وصدقة التطوع وفك الرقاب للجود والا طعام والضيافة داخلان فيه صيام الفرض رميتم النفل والاعتكاف وطلب ليلة القدر والحج والعمرة والطواف والفرار بالدين من الفتن والوفاء بالنداء والحري باليمن اى الاهبة ايشانها واداء الكفارات والتعفف بالنكاح والقيام بحقوق العيال والوالدين وترسية الاولاد وصلة الرحم وطاعة سيد الرحمة على العبد العدل في الامارة ومتابعة الجماعة وطاعة اولي الامر ولا صلاح بين الناس مثل الخوارج والبغاة داخل فيه الامانة على الغير والامر بالمعروف والنهي عن المنكر داخلان فيه اقامت الحدود والجهاد واداء الامانة والتمس اخل فيه ايفاء القرض والاخذ ان الى الجار حسن للعامة مع الناس جمع للمال من الحلال داخل فيه انفاق المال في حق ترك التبذير والاسراف اخل فيه في السلام وجواب العاطس وكف الضر عن الناس اجتناب الله امانة الاذى عن الطريق وقد يعقب عليه اشياء لكن يمكن ادراجها فيها فاحفظ هذه الفائدة فانها شريفة ^{١٠} واذا وجد من العبد تصديق ^{١١} والاقرار ^{١٢} ارحم ^{١٣} ان يقول انا مؤمن حقا لمحقق الايمان ولا ينبغي ^{١٤} ان يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى اعلم ان الامانة تختلف في جواز الاستثناء في الايمان فالحنفية على المنع عنه تركه مستدلين بوجه واحد ^{١٥} ان الاستثناء يبطل العقد فكذا الايمان ثانياً عن عطائه قال ادركت الصحابة يقولون نحن المسلمون المؤمنون قال رجل انا مؤمن ان شاء الله تعالى قال ابن عباس اتوا من بالله ورسوله قال نعم قال قل انا مؤمن حقا ثم قرأ قوله تعالى انما المؤمنون الذين امنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا ولتلك هم المؤمنون حقا ^{١٦} ان الله سبحانه فرض الصلوة والصيام على المؤمنين خاصة فتركه في ايمانه لم يلزمه شئ منها ومن اللطائف انه دخل عبد الله على احمد فقال ما اسمك قال احمد قال اتقول انا احمد ان شاء الله تعالى قال لا قال لا تستثنى فيما سألك ابراهم وقد سأل الله تعالى في القرآن مؤمناً وتستثنى وسال الامام ابو حنيفة رجلاً ليل الاستثناء قال تبع ابراهيم في قوله الذي اطعم ان يغفر لي خطيئتي يوم الدين قال هلا اتبعته في قوله او لم تؤمن قال بلى وذهب الشافعية الى انه يكره ان يقال انا مؤمن حقا ويستحب الاستثناء تركاً للتمسح وتادباً مع الله تعالى وخوفاً من الناقصة الى غير ذلك ومن تجهم قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا اتليت عليهم آياته زادتهم ايماناً لانه ان كان للشك كما يقتضيه كلمة ان والاستعمال الغالب المراد الشك في الحال فهو كفر لا محالة ونظيره بطلان الطلاق والعتاق واليمين بالاستثناء وان كان للتادب اى الاتصاف بالادب مع الله سبحانه واحالة الامور الى مشيئة الله تعالى عطف تفسير للتادب الاحالة سيرن اول الشك في العاقبة والمال اى المرجع له في الان الحال وذلك لان العبد في خطر عظيم من سوء الخاتمة كما ترى من ارتداد البليس بلم بن باعور وصرصا الراهب امية ابن ابي الصلت بعد ما كانوا في مرتبة عالية من العبادة وذكر عند الحسن البصري حديث رجل هو اخر من يخرج من النار فقال ليتني كنت اياه فتعجبوا منه قال

اليس يخرج منها ولا يخلد قال يوسف الاسباط دخلت على سفيان الثوري فبكى ليلة كلها فقلت انبكي من الذنوب فرفع يديه من الارض
 وقال الذنوب اهلون على الله من هذا وانما اخشى سلب الايمان وكان يقول ما من احد في دينه الا سلب او للتبرك بذكر الله تعالى كما
 في زيارة القبور فمن بريرة قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمهم اذا خرجوا الى المقابر السلام عليكم اهل الديار من المؤمنين و
 المسلمين انا ان شاء الله بكم لاحقون وراهم مع ان الحقوق مقطوع به بلا شك وكذا قوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله او
 التبري معناه بالفارسية بيزارشدن وفي بعض النسخ الوارد بدل اركن اداصح لان التبرك والتبري دجهاز مستقلان بقي ان الفرق
 بينهما وبين التاديب خفي عن تركية نفس وقال الله تعالى فلا تركوا انفسكم وعن الاعجاب بحاله والاعجاب خور پسندی كردن فهذه وجوه
 اربعة للجواز فالاو ترك جزء الشرط لما انه يوم بالشك ولهذا اي لا ترك اولي بل وجوب قال ولا ينبغي دون ان يقول لا يجوز الا اذا
 لم يكن للشك فلا معنى لنفي الجواز كيف يكون له معنى والحال انه قد ذهب اليه اي الى الجواز كثير من السلف حتى الصحابة والتابعين و
 ينسب الى عبد الله بن مسعود الصحابي وهذا عجيب لان بنا من ذهب للتعفية على حديثه واجتهاده وقد بالغ بعض التعفية في المنع
 حتى قال العقيلي لا يجوز كاحرام المرأة الشافعية لانهم كفروا بالاستثناء وهذا بجرأة عظيمة وتنصب لا يرضاه الحق سبحانه واما احتج به
 صاحب الكفاية على المنع عن الاستثناء مطلقا ان قولكم انا مؤمن ان شاء الله تعالى لقول الشاب ان شاء الله تعالى ولا
 شك ان الثاني كلام مهمل او كذب فكذا الاول فاجاب عنه بقول وليس هذا مثل قولك ان شاء الله تعالى لا ان شاء الله تعالى
 ليس من افعال المكتبة ولا مما يتصور عليه البقاء في العاقبة والمآل ولا مما يحصل به تركية النفس والاعجاب حاصل للجواب مع استوار
 الكلامين لان في الايمان ثلاثة امور صحيحة للاستثناء غير موجودة في الشاب احدها ان الشاب ليس من الافعال الاختيارية
 فلا ينص في استثناء تاديب لا التاديب ههنا ترك دعوى القدرة والكسب مع وجوبها بخلاف الايمان فانه كسبي اختياري فيجوز
 فيه التاديب بترك الدعوى ثانياها ان الشاب لا ينص باستمراره على ما جرى به العادة الالهية فلما لم يكن من الامور التي تشك في
 بقاءها عاقبة الامر لم يحسن الاستثناء فيه على سبيل اجماع العاقبة بخلاف الايمان لان العاقبة فيه مبهمه ثالثها ان الشاب ليس
 من الاعمال الصالحة فلا ينص فيه الا فتحر الذي يتصور في العمل الصالح فلا يصح فيه الاستثناء الدافع للافتقار بخلاف الايمان فانه
 دليل الاعمال الصالحة بالاستثناء في الايمان مثل قولك انا زاهد متقي ان شاء الله تعالى لان الايمان الزهد التقوى اعمال كسبية
 يتصور بقاءها ويكون عواها مظنة فخر واعجاب فكما ان الاستثناء يجوز في الزهد التقوى اجماعا فكذا في الايمان ثم لا يخفى ان هذا التمثيل
 يشير الى استحباب الاستثناء في الايمان لان قولك انا زاهد متقي بلا استثناء لا يستحسن لا في الشرع ولا في عرف المسلمين لكن لا يخفى
 ان بين دعوى الايمان ودعوى الزهد من الفرق في باب الاعجاب كما بين السائر والارض وذهب بعض المحققين في توجيه جواز
 الاستثناء الى ان الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف هذا
 وان كان خلاف الجمهور القائلين بان اليقين لا يقبل التفاوت لكن بعضهم يدعي الضرورة فيه اجماعا على ان تصديق الانبياء عليهم
 السلام اقوى من تصديق احاد ائمة وقد ترا البحث فيه وحصول التصديق الكامل المنجى عن العذاب المشار اليه بقول تعالى

اولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم انما هو في مشيئة الله تعالى فمعنى الاستثناء جنتنا انما مؤمن كامل نرج
 از شاء الله تعالى ولا يخفى جوازها بل لا يخفى ترك الاستثناء وعندنا في كلام الشرح بحث لانه ان اراد النجاة من العذاب الابدى فهو حاصل
 بادنى مراتب التصديق لاخراجا عن الكفر ان اراد النجاة من العذاب مطلقا فحرج التصديق لا يكفي فذلك ولو كان في غاية القبول
 لا بد من ادلة الطاعات وترك المعاصي اللهم الا ان يقال التصديق مع العمل قوى كامل وبدنه ضعيف وكان الافضل ان يقال للحاصل
 للعبد هو الايمان المخرج عن الكفر وحصول الايمان الكامل المنجى عن دخول النار في مشيئة الله تعالى ويفهم من كلام بعضهم وجوب
 آخر قريب منه وهو ان العبد ان وجد من نفسه التصديق لكن غير مأمون من ان يرتكب بعض منافيات التصديق وهو غير
 منبسط ومن نظري باب الفاظ الكفر من الفتاوى ان يظهر عليه ان الكفر قريب من شرك النفل فالاستثناء صحيح ولما نقل عن
 بعض الاشاعرة تمهيد لقول المصنف السيد قد يشقى انه يصح ان يقال انما مؤمن از شاء الله تعالى بناء على ان العبرة اى الاعتبار
 في الايمان والكفر السعادة والشقاوة هما الطاعة والمعصية اعم من الايمان والكفر قيل يساويانهما بالخاصة حتى ان المؤمن
 السيد من مات على الايمان وان كان طول عمره طول منصوب على الظرفية على الكفر العصيان الكافر الشقى من مات على الكفر نعرف
 بانه منه وان كان طول عمره على التصديق والطاعة على ما اشير اليه بقوله تعالى في حق ابليس وكان من الكافرين فان لفظ
 الماضى يدل على ان كفره سابق على عدم سجوده مع انه كان مجتهدا والطاعات حتى عدم الملائكة تغلبا وفيه بحث اما او لا
 فلجواز ان يكون المعنى كان في علمه تعالى واما ثانيا فلان كفره سابق على نزول الآية واما ثالثا فلان كان بمعنى صار كثير الاستعمال
 ولعل قول الشارح اشير اشارة الى ضعف الاستدلال بقوله عليه الصلوة والسلام السيد من سعد في بطر امم الشقى من شقى
 في بطر امم رواه البزار بسند صحيح عن ابي هريرة م ومعناه على ما صرح في الاحاديث ان الملك الموكل بالنطفة يكتب عمر الجنين
 ومرتبة وسعادته وشقاوته ولا يخفى ان الشارح ذكر ثلثة وجوه لجواز الاستثناء فالاول التبرك او هضم النفس الثاني الشك في
 حصول الايمان الكامل الثالث الشك في ايمان الخاتمة وان كان الحاصل في الحال ايمانا مع العمل فظهر الفرق بين الثاني و
 الثالث اشارة جوابا الى ابطال ذلك بقوله والتعبد قد يشقى بان يرتد بعد الايمان نعوذ بالله منه ويعصى بعد الطاعة
 والشقى قد يسعد بان يؤمن بعد الكفر او يطيع بعد العصيان واورد عليه ان تغير السعادة والشقاوة محال لانه يوجب التغير
 في الاسعاد والاشقاء وهما من صفات الله تعالى وتغيرها محال اجاب بقوله والتغير يكون على السعادة والشقاوة اللتين
 هما من احوال العبد دون الاسعاد والاشقاء بل العبد الواحد يتعلق به الاسعاد مرة والاشقاء مرة بلا تغير فيما يتعلق به
 الاحياء مرة والاماتة مرة بلا تغير في صفة التكوين وهما من صفات الله تعالى الكلام على الحصر اى الصفة الالهية هو الاسعاد
 والاشقاء لا السعادة والشقاوة وبدون الحصر يقع الكلام اجنبيا عن الجواب فانهم لما ازالوا اسعاد تكوين السعادة والاشقاء تكوين
 الشقاوة فلا تغير على الله تعالى ولا على صفاته بل فيما يتعلق به التكوين ولا استحالته فيه لما مر من ان القديم لا يكون محلا
 للحوادث وكل ما يقبل التغير فهو حادث لان ما ثبت قدما امتنع عدمه فهذا دليل من الشارح على ان تغير ذات الله تعالى وصفاته

محال ولا يخفى على المتأمل ان دليل الشارح غير مطابق لمدرع المصنف لان مقصود المصنف ان تغير السعادة والشقاوة لا يوجب تغيرا
 في ذاته صفاته تعالى وليس مطلوبا ان التغير في ذاته و صفاته محال فافهم والمحق انه لا خلاف بين الخنفية والشافعية في المعنى لانه
 ان اريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى اى التصديق والافراد فهو حاصل في الحال بدشك وان اريد بالايماز والسعادة
 ما يترتب عليه النجاة والثوات فهو في متيية الله للقطع بحصوله في الحال فمن قطع بالحصول اى منع الاستثناء المراد الاول اى مجرد
 حصول المعنى ومن فرض المشيئة اى استثنى اراد الثاني اى ما يترتب عليه النجاة.

بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في النبوة قال المصنف رحمه الله وفي ارسالي الرسل بضمين وقد يسكن السين جمع رسول
 نعمل من الرسالة وهو ذكر الضمير لان المصدر لا يجب اعتباره سقارة العبد السفارة التوسط على سبيل يصل الخير من طرف
 الطرف بيز الله سبحانه وبين ذوق الباب اى ذوى العقول جمع لب بالضم وانما خصهم لانه لا يبعث الرسول الى المجانين المجنونات
 العجم وفي اشارة الى الرد على فريقين احدهما من زعم ان لكل نوع من الحيوانات رسولا من جنسهم لقوله تعالى وان من امة الا خلا
 فيها نذير وشهد القاضي عياض لا نكار عليه لانه يلزم اتصاف الكل بالخير بالنبوة اما الآية فالمراد بها امة البشر ثانيا بجملة الفلاسفة
 زعموا ان من كمل عقله فلا يحتاج الى النبي يحكى عن سقراط انه قيل له لو هاجرت الى موسى عليه السلام لكان خيرا فقال نحن معاشر
 اليونان لا حاجة بنا الى تهذيب غيرنا ولكن الحق انه مفترى فانه كان من الزهد العباداة بحال عظيمة حتى تنزل على النبي عن عبادة
 الاصنام وبالحكمة كانت اعظم الفلاسفة تلامذة الانبياء والمجاهدين في اتباعهم من خليفة اى مخلوقاته وهو مستدرك ولا يبعد
 ان يكون اشارة الى دفع شبهة الكفار هي ان النبي يبعث بالتكليف وهو اضار بالخلق ودفعها ان تصرف الله سبحانه في خلقه ليس
 بظلم ليزجر علة للسفارة والاراحة الازالة اى لينزل الله سبحانه او العبد بما بالسفارة عليهم جمع علة وكلاهما بالكسر اى امراضهم من
 الجهل والشكوك والشبهات فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا لقوانين العدل والاخرة كالثواب الا بدى من لبيان ما
 قصرت وقد عرفت معنى الرسول والنبي في صدر الكتاب والمختار عند الشارح مساواتهما وهو الظاهر من كلام المصنف اذ على تقدير
 كون النبي اعم كان الحق ان يقول في ارسالي الانبياء حكمة مبشدة مؤخرى مصالحة وعاقبة حميدة اى منافع للرسل اليم وفي هذا
 اى في قوله حكمة اشارة الى ان ارسالي الرسل واجب لان فعل الحكيم لا يكون على خلاف الحكمة ولما كان مذهب المعتزلة ان يبعث
 الرسل واجب على الله سبحانه بحيث يستحيل تركه من هب الاشاعرة انه لا يجب عليه شئ ولبعث فضل منه العادة الالهية جارية به
 تفضلا اصلي الكلام بقوله لا بمعنى الوجوب على الله تعالى كما زعمت المعتزلة فانه باطل بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضي القضية
 بتشديد الياء حكم القاضي والواكم وصنع الصانع وتقديره شبه الحكمة بالحكم او الصانع ولاول اظهر والمعنى ان حكم المصلحة يقتضى الارسال
 لما فيه من الحكم بكسر ففتح جمع حكمة والمصالح والحاصل ان الوجوب عادى بمعنى ازالة العادة الالهية جارية بالارسال لا الحكمة تقتضي
 اى تزجر جانب وقوعه مع جواز تركه والماتريدي يعترفون بهذا الوجوب ويفارقون المعتزلة في اللفظ فيقولون هذا وجوب من الله
 تعالى لاسلية غاية الادب وليس الارسال بمنتهى اى بحال كما زعمت السمنية بضم السين وفتح الميم كفار سومات وهي بلدة بالهند

والبراهمة قوم مزقوا مكافأ الهند ينسبون الى برمن الهندي واعترض عليه بان بعض البراهمة يقولون بنسبة ابراهيم وادم عليهما السلام
ودفعه ظاهر لان انكار بعضهم يكفي كقولك بنو فلان قتلوا واستدل هؤلاء على امتناع بوجوه احدى ان الارسال لا يمكن الا بقول الله
سبحانه ارسلناك وهو لا يوجب اليقين لجواز ان يكون من كلام الجن واجيب بانه يحتمل ان ينصب الحق سبحانه عليه ليلاد ويخلق
في الرسول علما ضروريا ثانياها ان جبرئيل ان كان جبرئا وجب ان يراه كل احد من الحاضرين ان كان مجرئا كان وئيه محالا واجيب
بان خالق الرزية هو الحق سبحانه فيجوز ان يكشف الملك على الرسول ويجيب عن غير ثالثها ان التكليف مضرة للعباد فلا يكون مصلحة
لهم واجيب بانه مشقة قليلة مرجبة لمنافع عظيمة دائمة ولا يمكن يستوى طرفاه في نظر العقل بحيث لا يرجح العقل جانب قوعه يرجحه
الله بحضر ارادته كما ذهب اليه بعض المتكلمين وهم جمهور الاشاعرة القائلين بان العقل لا يحكم بالحسن والقبح وان الله سبحانه يفعل ما يشاء
بمحض ارادته بلا غرض داع والشاخر قد جرى في هذا المقام على راي الماتريدية ومن الجانب ما ذكره بعض المحشين من ان قوله ولا
يمكن يستوى طرفاه شرعا من يعترف بالامكان وينكر الوقوع لعدم المرجح وغفل عن قوله كما ذهب اليه بعض المتكلمين لان المتكلم لا يكون
الا من اهل القبلة ولا يتصل منهم انكار الرسالة وفي الكفاية قال عامة اهل الحق ان الارسال من الله تعالى من قبيل الممكنات قال طائفة
من اصحابنا انه واجب من الله تعالى على معنائه من مقتضيات الحكمة انتهى ثم اشار المصنف الى وقوع الارسال بقوله قد ارسل
وفائدته بقوله مبشرين ومنذرين ومبينين وطريق شجرة بقوله وليد بهم بالعجزات وتعيين بعض من ثبتت رسالته بقوله اول
الانبياء ادم عليه السلام واخرهم محمد عليه السلام فقال قد ارسل الله تعالى من البشر لي بشارية تانسل لامة برسولها ولانه
لا يستطيع كل واحد من الناس ان يرى الملائكة ثم اعلم ان كلام المصنف مبنى على ذكر الغالب في الوقوع والاهم بالبيان والا فالله سبحانه
محمد صلى الله عليه وسلم مبعوث الى ثقلين وهما مجتاهان الاول ان من الملائكة رسلا قال الله تعالى الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن
الناس وهم المقربون الذين يبلغون الامر النبي الى عوام الملائكة والى الانبياء البشر الثاني اختلف في ان من الجن سلام لا فليل نعم
لقوله تعالى يا معشر الجن الانس اليكم رسل منكم يقصون عليكم اياتي وقيل لا ورسل الجن في الآية هم الذين يسمعون الشرع من النبي
يلفون الى قروهم كالجن الذين سمعوا القرآن ببطن غيلة مبشرين لاهل الايمان والطاعة بالجنة والثواب تعميم بعد تخصيص و
مؤذنين لاهل الكفر والعصيان بالنار العقاب فازدلك اى العلم بالثواب والعقاب اسبابهما لا طريق للعقل اليه واماما ذكره الفلاسفة
من المعاد الروحاني نلعلهم اخذوه عن الانبياء واخترعوه تاويل النصوص الناطقة بالمعاد الجسماني على ان بيانهم قاصر ولا يمكن حصرها
سبب الثواب في العلم والعقاب في الجهل وان كان اى ان حصل طريق للعقل فبانظرا اى يحصل بانكار دقيقة لا تتيسر تلك
الانظار الا لواحد بعد واحد اى صاحب العقل القوى المستعد لهذه الانظار قليل الوجود فلا يوجد اثنان في قرن واحد وهذه
مبالغة وهؤلاء هم الذين نشأوا في نثرة الانبياء واهتدوا الى بعض الامور الشرعية بعقولهم فمنهم زيد بن عمر بن نفيل القرشي كان
يوحد الله سبحانه ولا ياكل مما يدبح على الاصنام وكان يقول خلقت الله المشاة وانزل لها من السماء سقائم انتم تدبونها على غير اسمها من
شجرة اربابا واحدا ام الف رب زادين اذا تقسمت الامور تركت اللات والعزى جميعا كذلك يفعل الرجل البصير و

قد انعم الله على نبيه ولم يعجز ومنهم أبو بكر الصديق لم يعبد صنما قط وكان يعتقد ان الكفر باطل ومنهم ابو ذر الغفاري الصحابي قال
صليت قبل ايامك بالنبى صلى الله تعالى عليه ولم اغراما كما في صحيح مسلم ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من امور الدنيا
والدين قدم الدنيا لها اقدم وعكر الشارح لان الدين اشرف فانه تعالى خلق الجنة والنار اعدا لاعداد تبارك فيهما الثواب و
العقاب وتفاصيل احوالهما مبتدئ والخبر مما لا يستقل والضمير للثواب والعقاب او الجنة والنار الاول ادنى بقول الاول والثاني و
طريق الوصول الى الاول باذات الطاعات والاختراز عن الثاني بترك السيئات مما لا يستقل به العقل وفي هذا المقام اشكال صعب و
هو ان الصحيح عند الاشاعرة ان من لم يبلغ الدرعة فهو ناج سوادا كان في زمن فترة الانبياء او وراهم جبل شامخ او بحر لا يسلكه السفائن
وقال جلال الدين السيوطي اتفق عليه الائمة والاشاعرة من اهل الكلام والاصول نص عليه الشافعي واستدلوا بثمان ايات منها
قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا انتهى فعلى هذا يكون ترك ارسال انعم للخلق والجواب ان اطلاق النجاة مذهب
جمع وهناك مذهب اخر احدها التعذيب على من لم يعرف وجوب الواجب وحدته مع الاولاد عليه كثيرة ثانيا التعذيب على من
عبد غير الحق سبحانه الفرق بين المذهبين ان الخلق من المعرفة والشرك معذب على الاول لا على الثاني والفرقان على تأويل الرسول
في الآية العقل او محله ارادة التعذيب العاجل في الدنيا ثالثا ان اهل الفترة يمتحن بالرسول يوم القيمة وعن ابي هريرة قال
اذا كان يوم القيمة جمع الله اهل الفترة وللعقوبة وللولد والاصم والابكم ثم ارسل اليهم رسولا ان ادخلوا النار فيطيعوا السعداء فتكون
عليهم بر او سلاما ومن لم يبد خيرا يحب اليه فيقول الله تبارك وتعالى اياي عصيتم فكيف يرسل في القيب قال ابو هريرة اقر وان شئتم
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وهذا حديث صحيح مرى موقوفا وروى بالفاظ جمعنا هاهنا المعنى واه احمد اسحق بن اهوريه عبد الرزاق
وفيه هم وهذا المذهب هو الصحيح واختاره السيوطي وحمل عليه النجاة الذي حكى اتفاق الاشاعرة عليه ثم نقول لا يخفى على عاقل ان هذا الامتناع
اشد اهل من ارسال الانبياء بتكليف الطاعات بل تعذيب من جعل الواجب تعالى او عبد غيره ايم اشد من ارسالهم لان الاهتداء
بالمنجزة اسهل من الاهتداء بالبراهين في الاطيات فاحفظه فانه من خواص الكتاب ثم شرع في بيان الخواارج الدنيوية بقوله وكذا
خلق الاجسام النافعة والضارة من الاودية والسميات وقد ثبت ان علم الطب منافع الاودية ومضارها انما عرفت بالوحى ثم اخذها
الحكام عن الانبياء وبسطوها ويحس ان يعدل الكواكب السعدية والنخسة من جملة الاجسام النافعة والضارة وقد نزل علمها على ادريس
عليه السلام ثم ابدى من بعد هو فخلط فيه الناس الخمج يصيب اذا حكم على قاعدة نبوية ويخطى اذا حكم على غيرها وهكذا الحال في علم الرمل
وزوله على ابدال عليه السلام وفسر بعض المحققين الاجسام النافعة والضارة بالحلال والحرام وفيه بحث لان الحل والحرم عندنا من الاحكام
الثابتة بالشرع فقط لا من توابع كفيات الاجسام كما زعم المعتزلة ولم يجعل للعقول الخواص استقلال بمعرفتها ومن زعم ان الحكماء عرفوها
بالتجارب فلم يدقق النظر في عجائب المنافع والمضار وكيف يدرك العقل ان طرية الكبد المشوى يشفى على الليل كحلاوا اذا كان المشتري
مع كلف الخصب في وسط السماء اجيب الدعوة ثم شرع في بيان الخواارج العامة للدين الدنيا بقوله وكذا جعل القضايا اي الاحكام الواقعة
فيها وهو مفعول اول منها ما هي ممكنات مفعول ثان ويجوز ان يكون حالا ويجعل بمعنى الخلق لا طريق للعقل الى الجزم باحد جانبي

من الأحياء السلب كصفة السمع والبصر الخ سبباً وحشراً لجساد ووجود سدة المنتهى اللوح المحفوظ على السماء وظهور للهدى و
الرجل نزل عيسى عليه السلام وانتطاع مملكة الكسرى وخراب الديار من اليمين الفخج والبركة في العمر الرزق من صلة الرحم إلى غير ذلك
فلا يحصى مع الاستغفار بها في الدين الدنيا ومنها ما هي إجابات بنظر العقل كحدث العالم أو تمتعات كشرى الواحد سبحانه وكونه
في جهة ومكان لا يمتثل تلك الإجابات الممتنعات للعقل لا بعد نظري فكذا أي طويل وبحيث كامل بحيث لو استقل الإنسان
به بالنظر والبحث وافرد الضمير لا يمتثل ما كثر في واحد أو بتأويل المذكور لتعطل أكثر مصالحة من تدبير المعاش فكان من فضل الله و
رحمة إرسال الرسل لبيان ذلك إشارة إلى القضايا وإلى جميع ما ذكر من الجنة والنار ما بعد عما قال الله تعالى وما أرسلناك
يا محمد صلى الله عليه وآله وسلم إلا رحمة حال على سبيل المباعدة نحو يد عدل من الضمير المرفوع أو المنصوب والثاني الظاهر أو مفقود له
للعلمين قد يتشكل كون رحمة للكافرين ويحجب بان حرمانهم لقصصهم وعدم قبولهم الرحمة وإجاب بعضهم بان الإلهام السابقة كانت
تخفف تمسح بخلاف امته وأمر عليه بان لا يلائم سياق كلام الشارح لانه استشهد بالآية على ان إرسال الرسل كلام رحمة ولأن
المراد بالرحمة بيان منافع الدين والدنيا واعلم ان ما ذكره المصنف والشارح ابطال لشبهة منكري النبوة وهي ان العقل مستقل بمعرفة
الأمور فلا حاجة إلى الأنبياء وبقي في هذا المقام إجماع شريفة البحث الأول قال الحكماء الإسلاميون لا بد في النبوة ثلثة شروط أحدها
الاطلاع على المغيبات وهذا باتصال روحه باللائكة المقربين أي العقول المنتقاة بصق الكائنات ثانياً بان يطيعه صوره الفاعل
فيتصرف فيهما ما يشاء من قلب الهواء ماءً وأحداث السحب والأمطار والزلازل والصواعق وهذا لان كل نفس هي متصرف في بدنها
فلا يبعد من النفس القوية ان تصرف في جسم آخر ثالثاً ان يرى القوى المجردة متمثلة ويسمع كلامهم ويحيا ولكن لا وجع لصوهم و
كلامهم إلا في الجسم المشترك كالزوايا إلا ان غيرهم لا يجد نحو ذلك إلا في النوم وهم يجدون ذلك في اليقظة لقوة نفوسهم ثم قالوا يجب
وجود مثل هذا الشخص اذ به يتم نظام المعاد والمعاش والفيض جل شأنه يعطى اذنى ما يحتاج اليه كالحاجب لكف العرق عن
العين فكيف لا يعطى ما هو من اعظم ما يحتاج اليه هذا المختص كلامهم في اثبات النبوة وللمتكلمين مناقشات عليه لكن في كلام الصوفية
تلميحات توافق بعض البحث الثاني زعم الحكماء ان كمال النبوة تابعة لاستعداد مادة البدن اعتداله ودرهم المتكلمون بان الحق سبحانه
يختص برحمته من يشاء وفي كلام صاحب الفتوحات ما يوافق الحكماء وعندى انهم لو جعلوا اعتدال البدن من الشرط العادية لم
يبعد البحث الثالث شرط لهم في النبى المذكورة وشذ بعضهم فذهب الى نبوة مريم عليها السلام بل ام موسى عليها السلام بل امرأة
فرعون رد علينا ان لا يجوز امرأة المرة اجماعاً فكيف يجوز نبوتها البحث الرابع المشهور ان النبى يبعث بعد اربعين لانه حين يكمل العقل
وفي الدليل نظري المعتمد فيه النقل وتال القاضى ابو بكر المتكلم كان عيسى عليه السلام رسولا من حين الصبا لقوله في المهد جعلنى
نبيا واجيب بانه كقوله عليه السلام كنت نبيا وادم بيز الماء والطين وَاَيَّدَهُمْ اى الانبياء إشارة الى التساوى بالمعجزات الناقصة
للعادات جمع معجزة النار لمبالغة كعلامته ونسابة او للنقل من الوصفية الى الاسمية او بتأويل آية معجزة وهي ان يظهر بخلاف العادة
اى العادة الالهية وكل فعل تكرر صدوره عن الصانع سبحانه فهو منسوب الى العادة ثم ان ظهور فضل على خلافه فهو خارج للعادة وزعم

بعض الناس ان المراد من العادة البشرية وهو مخالف لكلات المشاخر وان امكن تصحيحه على يد مدعى النبوة احتراز عن الكرامات و
الاستدراجات عند تحدى المنكرين معارضتهم اضافة المصدق الى الفاعل او الى المفعول وفيه احتراز عن الارهاصات على وجه
حال من فاعل يظهر لعجز المنكرين عن الاتيان بمثله يحتمل ان يكون بيانا للوجه التسمية بعد التعريف وان يكون من جملة التعريف
احتراز عن الساحر والكاهن المدعى للنبوة هذا محل الكلام ولتوضيحها بحاث البحث الاول انتم الخوارق سبعة احدها المعجزة من
الانبياء ثانيا الكرامة للاولياء ثالثا المعجزة لعوام المؤمنين من ليس فاسقا ولا وليا رابعا الارهاص للنبي قبل ان يبعث كتليم الاحياء
على النبي صلى الله تعالى عليه وآله وادرجه بعضهم في الكرامة وبعضهم في المعجزة لجواز اخاسمها الاستداج للكافر والفاسق المجاهر
على فن غرضه سمي به لانه يوصله بالتدريج الى النار سادسها الاهانة للكافر والفاسق على خلاف غرضه كما ظهر عن مسيلة الكذاب
اذ تهمض لوماء نصار ملحا ومن عين الاخر نصارا على سابغها البحر لنفس شريرة تستعمل اعمالا مخصوصة بافانة الشياطين ومنهم
من لا يبعد خارقا لالعادة جارية بظهوره عن كل من يزول هذا الاعمال والكنهانة من السحرة هي الاخبار بما سمع من لجن البحث
الثاني اخذ الشارح الامر بديل الفعل لان المعجزة قد تكون من عدم ما كعدم احراق النار من اختار الفعل قال المعجزة بتبريد النار البحث
الثالث شرط بعضهم ان لا يكون المعجزة مقدرا للنبي فاذا مشى على الماء وطار في الهواء فليس المعجزة مشييه وطيرانه بل نفس القدرة
عليهما والقدرة ليست مقدرة له والصحيح ان نفس المشي والطيران معجزة البحث الرابع شرط بعضهم التصريح بالتحدى والصحيح ان
القرائن الدالة على التحدي كانية البحث الخامس شرط للجهل ان يكون المعجزة مقارنة للتحدي فان المتقدم على التحدي لم يكن لها
اختصاص بتصديق النبي ولا باس بالخارج من اقلاد اعترض عليه بانها تقدم على الاعجاز اذا قال معجزتي ان ينخسف هذا الجبل بعد
شهرنا نخسف مع انه غير مقارن اجيب بان المعجزة اخباره بالغيب وهو مقارن نعم ظهور صفة الاعجاز متاخر عن وجود المعجز ولا
محدوفيه البحث السادس شرط بعضهم ان يطابق المعجزة التحدي فاذا قال معجزتي ان ينطق هذا الشجر لم ينطق بل ينطق للشجر لا يكون
معجزة وتركه الشارح لدلالة التحدي عليه التزاما لان المتحدى يطلب شاملا ولا شامدا بدون الموافقة وقد يقال تركه لان ظهور
لخارق عن الكاذب وعند ثانيا بحث البحث السابع قال لا يجب تعيين المعجزة بل يكفي ان يقول انا انتم بخارق من الخوارق فان
عارضه معارض قال القاضي بطل الاعجاز وقال غيره لا يبطل الا اذا كان مماثلة لخارق الاول مثال ان يكونا كلاهما انطق حجرا واذا كانت
المعجز معينا فلا بد للمعارض من المماثلة البحث الثامن اذا قال معجزتي ان ينطق هذا البحر فنطق بانه كاذب فهل يكون معجزة قال لا صفا
لا بل اهانة تزيد للجزم بكذبه واذا قال معجزتي ان ينطق هذا الميت فنطق بانه كاذب اختلف الاصحاب فيه قال القاضي بطل الاعجاز
كالجزم وصح بعض العلماء خلافه لان المعجز احياؤه وقد تم الميت ذو قدرة واختيار فيكون كذبه من المكذبين قال بعضهم هذا
اذا عاش مدة بعد الاحياء واما اذا انطق وعاد ميتا في الحال فهو كالكذب البحث التاسع اجمع المحققون على ان ظهور الخارق عن
المتنبى هو الكاذب في دعوى النبوة محال لان دلالة المعجزة على الصدق قطعية وقيل لجواز لزوم معجز الله سبحانه عن تصديقت
انبيائه وقالوا تدل الاستقراء على عدم ظهوره وكان مسيلة الكذاب المتنبى يلطيه بكلا دوية فيمسح رأسه لا فرع لينبت شعره وكان طليحة

ابن خويلد المتنبى يجعل البيضة في الخل والنوشادر حتى تلين فيجعلها في الزجاجة فيصب عليها الماء ليعود الى حالها وهكذا يفعلون الحيل العادية بلا ظهور خوارق وههنا اشكالات ثلثة اكل اول حكي عن النقاش انه ادعى النبوة وكان يرسم الدائرة بلا فرجار ويزعم انه معجز قلت حكاية لا سند لها على ان احدا لو استعمل ذلك لقد عليه الثلثي كيف لا يظهر الخارق من المتنبى يظهر من مدعى الألوهية كفرعون الرجال اجيب بان خارق المتنبى يبطل حكمة ارسال الرسل لاشتباه الصادق والكاذب بخلاف خارق المثال للدلالة الفاطقة على ان الواجب ليس بجسم محتكج الى الاكل والشرب الثالث صمد ان صبياننا من يمين المدينة يسمى ابن صياد ادعى النبوة فلقبه النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم فاضمر له بعض سورة الدخان فقال ابن صياد اضمرت الدخ وهذا خارق من المتنبى الكاذب اجيب بانه لم يدرك المظهر بحاله بل بعضه وهذا الجواب ليس بمرضى عندي وتحقيق الجواب يتوقف على ايراد الحديث وهو ان النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم انطلق في رهط الى ابن صياد فوجد يلعب مع الصبيان فقال ابن صياد اتشهد اني رسول الله فقال امنت بالله وبرسوله ثم قال لنبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم ما ذا ترى قال يا نبي صا د وكاذب قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم اني خبات لك خبا وخبا له يوم تأتي السماء بدخان مبين فقال هو الدخ فقال اخسا كذا في صحيح البخاري ولم ناول انما يمتنع الخارق عن المتنبى اذا اوجب التخليط ولا تخليط هنا لا عترافا بنا نكاهن ياتيه من الجن فخر صا د وكاذب البحث العاشر نفس تحريف المعجزة بسحر المتنبى وكهانة عند المتحدي واجيب اولا بانه يتحيل ظهورها عن المتنبى الا مقرا بابطال الكذب كما في قصة ابن صياد ولا نقض بالمفروض وثانيا باننا لا نسلم ان السحر والكهانة مما يعجز المتحدي عن معارضته كما لترتبها على اسباب معروفة في علم السحر والكهانة بل قال بعضهم مما عاين ان لا خارقان وذلك اى التأييد ثابت لا نهو لا التأييد بالمعجزة لما وجب اى لم يجب قبول قوله ولما بان اى لم يظهر الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب واختلف العقلاء في كيفية دلالة المعجزة على الصدق فالحكما على انه بطريق الوجوب اى لا يمكن تخلف العلم بصدقه عن المعجزة لان الذهن يستدل بافاضة المبدى الفياض على المستفاد واجبه قال المعتز لنسب طريق التوليد كقول حركة المفتاح من حركة اليد وقال الاشاعرة بجرى العادة الالهية كما قال وعند ظهور المعجزة يحصل للجزم بصدقه بطريق جرى العادة بازاله تعالى الباء الاولى متعلقة بالجزم والثانية يحصل والثالثة بجرى بخلق العلم الضرورى بلا نظر وكسب بالصدق متعلق بالعلم عقيب ظهور المعجزة وان كان عدم خلق العلم ممكنا في نفسه وذلك اى حصول العلم الضرورى بالمعجزة مع امكان نقيضه كما اذا ادعى احد بحضور من جماعة انه رسول هذا الملك اليهم ثم قال للملك ازلت انا صا د قاني دعوى اني رسولك فخالف عادتك وقم عز مكانك ثلاث ارات بان تقوم ثم تجلس ثم تقوم وهكذا يفعل الملك يحصل جزاء اذا الجماعة علم ضرورى عادى منسوب الى العادة الالهية بصدقه ومقالته وان كان الكذب ممكنا في نفسه لاحتمال ان يكون قيام الملك لاهر اخر غير تصديقه او تصديق الكاذب فان الامكان الذاتي بمعنى التجريد العقلي قيد بذلك لان اهل العرف يطلقون الامكان على ما لا يخالف العادة وهو اخص من الذاتي لان تكلم الصبي ممكن بالذات كما في العرف والامكان العرفي ينافي حصول العلم القطعي فانك لا تكاد تجزم بوقوع المطر اليوم باسكندرية او بعدم وقوعه لا ينافي حصول العلم القطعي كعلمنا بان جبل احد بفميتين جبل

بمدينة لم ينقلب اليوم اوفيا مضي والاول اظهر ذهابه امكنه اى مكان الا تقلب فإنفسه قال المحققون العلم العادى علم يقينى ضروري
 جرت عادة الله تعالى بخلقه في العاقل مع حكم العقل بان نقيضه غير محال ومثله تمثيل غريب وهو بانعلم قطعا انا اذا خرجنا من
 البيت لم ينقلب ادانيه وخشب السقف رجلا لا علم بالعلوم الدقيقة من الخروطات والمجسطى مع ان العقل يحكم بامكان الانقلاب في
 نفس اما عندنا فلا الصانع جل شأنه يختار يفعل ما شاء واما عند الفلاسفة فيقولون ان يتفق وضع فلكى غريب تقتضى الانقلاب من جمع
 الى وجوبه علم ان تجويز العقل الانقلاب لا يدفع العلم القطعى بعدم الانقلاب وهذا من عجائب القدرة فكذلك ههنا اى عند ظنهم للمعجزة
 ويحتمل ان يقال عند قيام الملك يحصل العلم القطعى بصدقه بموجب العادة بكم الحميم أضافه الصفة الى الموصوف ويقال بفتحها
 مصدر ميمى بمعنى الايجاب لانها اي للعادة الالهية بخلاف العلم الضرورى احدى طرق العلم بالحس فكذلك ان العلم المحسوس قطعى فكذلك العاقل
 انزلت الضرورى منصرفى البديهي والحسنى الوجدى والفطرى للحدس المجرب المتواتر قلت العادى من الحدس بهذا يخل ما
 يزعم ان الاسباب عند المشاعر منحصرة في الحس العقل والخبر المتواتر ووجه الانحلال ان العادى منحدج عندهم في العقل اعلم ان لمن
 ينكر النبوة شبهات في دلالة المعجزة على صدق النبى فالاولى انه يحتمل ان يكون المعجزة فعلا للرسول لا فعلا للخلق تعالى انما يقدر
 عليها مع عجز غيره عنها اما لانفسه مخالفة لسائر النفوس في الماهية او لان في مزاجه خاصية نصد عنه ما لا يصد عن غيره او لانه
 ساحر بسحر لا يعرف غيره او عارف بطهم او ماهر بالجوم يعرف الوضع الفلكى المقضى لفعل غريب الثانية انه يحتمل ان يكون المعجزة فعلا
 لبعض الملائكة او الشياطين لقصد اضلال الخلق وعصمة الملك انما تعرف من النبى فلا يحسب التمسك بها على صدقة الثالثة سلمنا
 انها من فعله تعالى لكن لانهم ان قصد بها تصديق الرسول اما او لا فلا لا لغرض فعلة تعالى عندكم واما ثانيا فلا نه يحتمل ان تكون
 الاجابة دعة واما ثالثا فلجواز ان يقصد بها امتحان الخلق كاستداجات ليعتبروا عنه باجتهادهم فيكون لهم ثواب الرابعة يحتمل ان
 يخلق الله تعالى المعجزة لتصديق الكاذب لانه لا يقهر عند الاشاعة من الله تعالى شئ الخامسة انه يحتمل ان لا يبلغ التحدى من هو قادر عليه
 السادسة يحتمل ان يكت القادر على التحدى طمعا الى النبى او خوفا من شوكته او لاستغاله بامر من الامم المعاشية السابعة يحتمل ان لا
 يكون خارقا بل ابتداء لعادة اراد الله تعالى جرياتها فاجاب الشارح عن الكل جوابا واحدا بقوله ولا يقدر في ذلك العلم احتمال كون
 المعجزة من غير الله تعالى كالنبى او ملك او شيطان او كونه لا لغرض التصديق بل لامتحان الخلق او كونه لتصديق الكاذب مثل بعض
 المحشيين باستداجات فرعون وهوسهم فانها من الامتحان الى غير ذلك من الاحتمالات كلاحتمالات الثلاثة الاخيرة كما لا يقدر في العلم
 الضرورى للحس بجسارة النار اماكن عدم الحرارة للنار يعني ان لو قد سعد مهالم يلزم محال وَأَوَّلُ الْأَنْبِيَاءِ آدَمُ وَآخِرُهُمْ مُحَمَّدٌ عَلَيْهِمَا
السَّلَامُ وَالتَّلَامُ اما نبوة آدم عليه السلام بكتاب الدال على انه قد امر نبي قال الله تعالى يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلامها
 رغدا حيث شئتما ولا تقر باهذه المعجزة مع القطع بانه لم يكن في زمنه نبي اخر بالاجماع فلا يريد انه يحتمل ان يكون الامر النبى على لسان نبي
 اخر فهو اى الامر النبى بالوحى لا غير اى لا بتبليغ نبي اخر وفي بعض النسخ فهو الخصوص بالوحى لا غير الضمير لآدم عليه السلام و
 اعترض عليه ولا بقوله تعالى وادعينا الى ام موسى ان ارضعينا فاذا اخفت عليه فالقيا في اليهم ولا تخافى ولا تخزنى فهذا رضى امر نبي

ولا نبوة وكذا روى قيل لها لا تخزني وهزي اليك بجمع النحلة واجيب بالتزام نبوتهما ولكن التحقيق انه لا نبوة في النساء واجاب بعضهم بان
الوحى المستلزم للنبوة هو ما كان للتبليغ ووحى آدم عليه السلام كذلك لحواء لا وحى ام موسى وريم وثانيا ازا المختار عند العلماء ان
الامر الذي كان قبل نبوته متمسكا بذلك في من ينكر عصمة الانبياء بعد النبوة وفسر الاجتناب بالنبوة في قوله تعالى وعصى آدم ربه
فغوى ثم اجتنابا له واستدلوا عليه بانه كان في الجنة ولا امت هناك فلا نبوة واجيب بمنع ذلك كله ودفع الاستدلال بان حواء امت
بان يحول الوحى لتكميل نفس النبي بالتبليغ وكذا السنة فعن ابو ذر رضى الله عنه قلت يا رسول الله اى الانبياء كان اول قال آدم قلت يا رسول الله
ونبي كان قال نعم نبي مكرم رآه احمد اى منزل عليه الصحف وعن ابى امامة رضى الله عنه ان رجلا قال يا رسول الله انى كان آدم قال نعم رآه
الحاكم وابن حبان في صحيحهما والاجماع على نبوته من السلف واهل السنة فانكار نبوته على ما نقل عن البعض من المتقدمين يكون كفرا ارتكبت
جاء في الحديث ان نوحا عليه السلام اول رسول بعث الله كما في صحيح مسلم اجيب اى بعث الله الى الكفار بخلاف آدم وشيث فانهما ارسلوا
الى المؤمنين لتعليم الشرائع واما نبوة محمد صلى الله عليه واله وسلم فلان ادعى للنبوة وظهر المعجزة وكل من ادعى وظهر فهو نبي اما دعوى
النبوة فقد علم بالتواتر واما اظهر المعجزة فلو جهين احدهما انه اظهر كلام الله تعالى القرآن وتحدى به البلقاء والتحدى المعارضة والمخاصمة
والبليغ من يقدر على تركيب كلام يتحسنه اهل اللسان مع كمال بلاغتهم وذلك ان العرب كانوا عند بعث النبي صلى الله عليه
اله وسلم في غاية من الفخار في البلاغة وكان بعضهم يعارض بعضا بنظم نثره حتى يقال علققت القصائد السبع بباب الكعبة وهي
لامر القيس بن حجر الكندي وطرفة العبد البكري وليد بن ربيعة العامري وعنترة العبسي وعمر بن كلثوم التغلبي والحارث بن جندب
اليشكري فجعل الله معجزة من نوع البلاغة كما جعل معجزة موسى عليه السلام من جنس السحر وعيسى عليه السلام من جنس المعجزة فقص
الطبيب لا تشتهار السحر والطب في زمانها وفي تاريخ الفلاسفة ان جالى نوس كان في عصر عيسى عليه السلام فمعجزة واعز معارضة فقص
سورة منه فاذ الله تعالى دعاهم ولا المعارضة جميعه حيث قال فليأتوا بحديث مثله ثم قال فأتوا بعشر سور مثله ثم قال فأتوا بسورة
من مثله فمعجزة واعز الكل مع تمام ذلك اى حرصهم على المعارضة واصل التمهالك ان يزدحم الحيوانات على شئ حتى يهلك
بعضهم بعضا حرصا على اخذ حقه حتى خاطروا بحجهم غاية للبحر والمخاطرة الايقاع في الخطر والهلاك والباء زائدة والمهجر جمع مهجة وهي
الرؤى او الدم مطلقا ودم القلب اى ادفعوا وراحمهم او دماءهم في الخطر بالمخاطرات واعرضوا عن المعارضة بالحروف والمقارعة هي
هى الضرب الشديد من الجانبين بالسيوف كما هو شأن العاجز عن اقامة الحجج ولم ينقل عن احد منهم مع توفير الدواعى اى كثرة
الاسباب الداعية الى النقل الاثبات مفعول ما لم يسم فاعله لينقل بشئ مما يدانيه اى يقارب القرآن مفاعلة من الردوبضمتين
وتشديد الواو وهو القرب وفيه مبالغة اى لم يأتوا بما يقاربه فضلا عما يساويه في البلاغة وهذا جواب عن شبهة المعاند بن حيث
قالوا يحتمل ان يكون بعضهم عارض القرآن ولكن ستره اصحابه لم ينقلوه وتقرير الجواب ان الاعلالي يومئذ اكثر من الرمل للخصي
من المشركين والمنافقين واليهود والنصارى فالعادة حاكمة بالضرورة بالمعارضة لوقعت لنقلوها وستر الصحابة مما يزيد حرص
المخالفين على النقل فدل ذلك اى عجز البلاغة قطعا على انه من عند الله تعالى وعلم به صدق دعوى النبي صلى الله عليه وسلم

علماء عاديا لا يقدح فيه شيء من الاحتمالات العقلية على ما هو شأن العلوم العادية اشارة الى جواب بعض شبه الملاحدة فمنها ان يحتمل ان يكون محمد صلي الله تعالى عليه وسلم بارعا في فن البلاغة فائقا على اهل زمانه ومنها ان يحتمل ان يكون في العرب من يقدر على المعارضة تكسكت خوفا او طمعا او حياء ومنها ان يحتمل ان القادر على المعارضة لم يبلغه قصته تحدى البلاغة القرآن في هذا البحث مسائل شريفة المسئلة الاولى اختلاف المسلمون في وجه اعجاز الذي اعجز العرب على احوال فاحدها انه البلاغة العصى فوق طاقة البشر وهو مختار للجمهور وعرفوا البلاغة على وجوه لكن الصحيح انها امر ذوقى لا يمكن التعبير عنه كون الشعر الملاحدة وتناسب النغمات ثانياها انه الصرفة وهو مختار للاستاذ ابي اسحق والنظام المعتزلى والشريف المرتضى الشيعى نعم ان القرآن ليس في البلاغة فوق طاقة البشر ولكن الله سبحانه صرف القوى والعقول عن معارضة مستدلين بانه مركب من الكلمات المستعملة في العرب واجيب انه لو تم لقد كل عربى علم معارضة سبحان وائل ذاباطل ثالثها اسلوب الغريب الخارج عن نثر العرب ونظمها وهذا مختار لبعض المعتزلة رابعها مجموع البلاغة والاسلوب هو رأى امام الحرمين القاضى ابي بكر الباقلانى المسئلة الثانية قد ذكر المحققون انواعا من الاعجاز في القرآن احدها الاخبار بالمفنيات من الوقائع المستقبلية واسرار المناقبين ثانياها التأثير في القلوب حتى اسلم كثير من المعاند من قريش بعض الآيات على قلوبهم ثالثها القصص عن الزيادة والنقصان مع طول الزمان وحوص الاعداء سيما الشيعة والملاحدة عليه رابعها السلامة عن الاختلاف مع الطول وذكر بعضهم هذه الوجوه فيما اعجز العرب وليس بوجه اذا اعجاز العرب موجود في اقصر سورة في كل زمان بخلافها فاعرف المسئلة الثالثة اختلاف في ان العلم يكون القرآن معجزا بديهي او نظري والذي اختاره القاضى الباقلانى انه ضرورى على العرب العارفين بالبلاغة ونظري على غيره المسئلة الرابعة نعم بعض المعتزلة ان الاعجاز يتعلق بمجموع القرآن وفيه نظر لقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله وكان الاعجاز ثبت بمكة والقرآن لم يكمل نزوله قال القاضى المعجز سورة طويلة كانت او قصيرة وقال بعضهم اقصر السورة كالكوثر وما يساويه في عدد الحروف معجز واستدل بعضهم بقوله تعالى فليأتوا بحديث مثله على اقليل وكثيرة معجز ولو اية قصيرة المسئلة الخامسة طعن الملاحدة في اعجاز القرآن بوجوه احدها اننا قد نجد خطب الفصحاء وقصائد اهل بلغ قلنا هذا من قصص المعترفة بكلام العرب وكان كفار فريش مع شدة عدوتهم يقصون ترسمهم اذا سمعوا التداذابه ويقولون لا يشبه كلام البشر يزعمون من شدة اثره في القلب انه سحر ثانياها ان الصحابة اختلفوا في ان التسمية والفاتحة والمعوذتين من القرآن فلو كان معجزا ببلاغة لم يشتبه عليهم فانهم عرب قلنا التسمية من القرآن اجماعا وانما الخلاف في كون جزء من كل سورة وانكار الفاتحة والمعوذتين روى عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه لكن المحققين على انه موضوع او انه مرجع عنه ثالثها ان الصحابة لما جمعوا المصاحف لم يكتبوا الآيات الا اذا اتى حائظا بشاهد ينقلنا كان بعض القرآن نسخ تداوته فكان طلب الشهود على انه غير منسوخ القراءة رابعها قال وما علمناه الشعر قال واملى لهم ان كيدى متبين من بحر المتقارب وقال لن تسالوا البرحتى تنفقوا من الرمل قلنا ما لم يقصد نظره فليس بشعر كثير ما يقع كلام غير الشعراء مؤونا بلا قصد خامسها قال ما فوطنا في الكتاب من شيء وليس فيه للحوادث اليومية وجزئيات مسائل الطب الفلسفة بل لفقه

ايضا اجيب بانه الله بالكتاب اللوح او بالشئ اصول الدين سادسها فيه تكرار بلا فائدة كقصة موسى عليه السلام وكما في سورة الرحمن اجيب بان للتكرار فوائد من التوكيد الايقاظ والاهتمام بالشئ ولذا قيل ان الله تعالى يحب الصلوة وموسى فاكثر ذكرها والتكرار للمصلحة كثير في كلام بلغا العرب سابعها ان فيه تحناخوان هذان لساحران على قرعة ان المشددة اجيب بان بعض العرب لا يعملون ان وبعضهم يشبهون الف المثنى في الاحوال وامامنا نقل عن عثمان ان فيه تحناخوض عن المحققين او ما اول بسهم الكاتب ثامنها ان فيه تناقضا فهو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا ثم استوى الى السماء وفي موضع اخر ذكر خلق السماء ثم قال والارض بعد ذلك دحاها اجيب بان خلق الارض مقدم ودحاها متاخر ويطلب تمام هذه المباحث من كتابنا سبعة المذهبى وثانيها انه قد نقل عنه من الامور الحارفة للعادة ما بلغ القدر المشترك منه كلمة ما مفعول ما لم يسم فاعلة الضمير منه راجع اليه ومن الاول بيان له اعنى بالقدر المشترك ظهور للعجزة حدائق اثر مفعول بلغ وان كانت تفاصيلها اى تفاصيل الامور احاد اى اخبار احاد كجماعة على وجود حاتم يريد ان تواتر القدر المشترك يفيد القطع كما ان الشيعة والجمهور معلومان تطعاما مع انهما متقولان في ضمن حكايات نقلت كل واحدة منها باحاد الرواة وهى اى الامور لو تفاصيلها مذكورة في كتب السير بكسر السين وفهر الياء جمع سيرة بالكسر هي الفصلة وهي كتب يذكر فيها اسوال الانبياء والاولياء وقد ديت خوارق لا تخصى عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كنكس اليها ثم مرات والاحجار مرات والاشجار مرات وشهادة الكل بنبوته وبكاد جوع النخل يوم ترك الانكاء به اشباع الخلق العظيم من طعام قليل مات عديدة ونوع لما من اصابعه حتى كفى قوما كثيرا شفاء الامراض الصعبة من الساعية والقيام للجراحات والعظام المنكسرة والاعضاء المقطوعة في اللحظة والظلال الغائمة وانتشاق القفر والاشجار بالمغيبات الكثيرة جدا الى غير ذلك مما جمعه اهل الحديث في مجلدات وصروحوا بان ما تركوه اكثر مما ذكره وهم هنا بحث وهوان القاضى عياض المالكى قال قد بلغ كثير من المعجزات حد التواتر والشهرة والحكم بانها اخبار الاحاد ناش من قللة النظر في الاحاديث وكما من حكم يتوزع عند قوم لا عند قوم فان بعض الناس يعلم وجود بغل بالمتواتر وبعضهم لا يعرف اسمه ورؤى حديث شق القمر على وعبد الله بن مسعود وابن عمر بن عباس وانس وحذيفة وجبير بن مطعم رضي الله تعالى عنهم بعد ما نطق به القرآن ورؤى حديث نبع الماء وبركة قليلة جماعة من الصحابة منهم انس وجابر وابن مسعود رضي الله تعالى عنهم والاحاديث فيه كثيرة جدا ورؤى احاديث بركة الطعام بضعة عشر من الصحابة ورؤى احاديث كلام الشجر واجابتهما حكم جماعة منهم على راس عباس بن مسعود وابن عمر انس واسامة ويعلى بن مرة وبريدة وجابر رضي الله عنهم وحديث بكاد جوع متواتر رواه بضعة عشر من الصحابة وحديث اجابة دعائه متواتر معلوم بالضرورة ثم رؤى اكثر هذه الاحاديث عن الصحابة اصنافهم من التابعين ثم لم تزل رواها في تزايد هذا ملخص كلامه القاضى وهو الحق فعلى هذا يكون حكم الشارح يكون تفاصيلها احاد القلة تتبع الروايات او مبنية على تقدير التسليم والتنزل عن تواتر كل منها الى تواتر معنى الجميع لان الاول ما قد ينكره المنازع بخلاف الثانى ان قلت المتواتر ما سمع من قوم فابن سماع هذه الاحاديث قلت نظر الكتاب والسماع متساويان في افادة العلم فانه اذا بلغك مکتوبات عن قوم واشتملت على مضمون احد حصل العلم به قطعاً بلا سماع فكذلك كتب الحديث المنقولة في انظار الارض شرقا وشرقا فبذلك العلم القطعى لا نظرها فاحفظ هذه الفائدة الجميلة وقد يستدل ارباب البصائر بجمع بصيرة وهي العقل لم يندى الى الحق على نبوته بوجهين احدهما هذا من افادات الامام محمد الغزالي وحاصله ان كماله كمال الانبياء فهو نبى ما توارى من

احوال قبل النبوة من الصدق والامانة فكانت قرش تقول انه لم يكذب قط وكانوا يلقبونه بكامين ومن الوفاء بالعهد حتى اقام على مكانه
ثلاثة ايام لرجل قال له انا اتيتك الساعة وحسن الخلق والتجنب عن الاصنام وعادات الجاهلية وعبادة الحق سبحانه في غار حراء وحال الدعوة
الى عروة الناس الى الايمان من تحمل المشاق الشديدة في تبليغ الحق والاجتهاد باللسان واللسان دعوة الملوك للجارية كملك غسان وكسر
فارس وقصر الروم ونجاشي الحبشة ومقوقس مصر وغيرهم مع ان بعضهم اوعده بالبش فم يخيف مع قلة اعوانه واسبابه وبعد تمام ما عين
فيهم البلاد ودخل الناس في ديار الله فاجابوا اطاع العرب كلهم وجارته الهذيل والرسول من ملوك الاطراف فانه لم يغير اخلاقه من
المسكنة والتواضع للفقراء والشفقة على اليتامى والارامل القناعة بطعام قليل وثوب خشن مسكن ضيق كما كثر المساكين وقد كانت
تجلب اليه الاموال العظيمة من الغنائم والغزوات فينفقها على الناس ولا يترك لنفسه شيئا حتى توفي ودرعه من كانت قرش تعلم يوم
فقر مكة ان قاتلهم اجمعين فقال لا تتريب عليكم اليوم ينفرد الله لكم وهو ارحم الراحمين واخلاقه العظيمة جمع خلق بضميتين اما بخاوة فلم يسأل
عن شيء فقال لا واما شجاعة فلم يفر قط ولو عظم البأس يوم احد حنين وكان يقوم في صف الحرب قدامهم واما حله فمضى في جارة يهودي
يسأله يثا فجلس مع حتى صلى الناس العشاء فجعلت الصحابة يمدونهم فهاهم النبي صلى الله عليه وسلم قالوا يهودي يحبك قال ان لصاحب
اللقن مقالا فاسلم اليه يهودي وقال كنت اُجرب حله كما في التوراة واما تواضعه فحسبك انه خير من ان يكون نبيا ملكا او نبيا عبدا فاختار ان يكون
نبيا عبدا فادخله ليجل يجعل يرتعد من هيبة قال لا تخف فاني لست بملك ولكني ابن امرأة تاكل القديد لو جمعت اخلاقه لاصارت فارت من
غير ان تحصى كيف وقد قال الله تعالى انك لعل خلق عظيم واحكام الحكمة والشملة على الحكمة من اداب الطهارة والصلوة وقواعد النكاح
والطلاق والبيع والهبة والقضاء والتمهدة والموارث وغيرها مما فصل في الفقه مع اذلت بحيث لو تأمل العاقل فيه علم ان هذا التدبير من
احكم الحاكمين وقال الامام الشافعي لو نظر اليه حق والنصارى في كتب الامام محمد بن الحنفية في الشيباني لا منوا بلا شك واقدا حيث يحجمه لا بطلان
الاتمام المقدم والاجام الناحر والفرار والجبن ولا بطلان جمع بطل بفتحين وهو الشجاع الذي يبطل ماء القنولين ولا يقتصر من وصح
ان الناس انهم مواعده حول يوم حنين وهم عليه العذر فجعل يزجروا بقلته عليهم ويقول له انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب وثقة
اعتمادك بعصمة الله تعالى اعظم في جميع الاحوال قد صرح انه كان يامر بعض الصحابة ليحرسوه الليل فلما نزل والله يعصمك من الناس
قال نصر فوافقد عصمته الله تعالى فلم يامر بحراسته بعد وشيئة على حاله من غير جزع واضطراب لدى الاحوال جمع هول وهو الخوف اي
عند ما اما الهجرة من مكة الى المدينة ليلا والاختفاء في الغار فكان يامر الله سبحانه لان القتال كان حراما عليه والصبر واجبا قبل نزول آية
القتال ومع ذلك لما وقف المشركون على الغار وقال ابو بكر رضي الله عنه لو نظر احدكم الى قد مية لا يبصرنا قال ما ظنك يا شين الله ثالثهما
بحيث لم يجد اعداءه مع شدة عدلهم له وحصرهم على الطعن منه الجار متعلق لم يجد مطعنا مفعول لم يجد ولا الى القدر في
الجار صلة القدر سبيلا اي ثبت اوصاف كمال بحيث لا مطعن فيه للعد ثم لا يخفى ان ما ذكره الشارح هي احواله الظاهرة واما
الباطنة فاجل واعظم منها لكنها حجب عن العوام ولذا قال العارف ابو يزيد البسطامي رحمه الله لو بدد للخلق من النبي صلى الله عليه وسلم
ذرة لم يقيم لها ما دون العرش فان العقل بعد الاطلاع على سيرة الانبياء الماضين يحزنهم يحزنهم في سائر العلوم العادية بامتناع اجتماع

هذه الامور في غير الانبياء وان يجتمع الله تعالى عطف على اجتماع هذه الكلمات في حق من يعلم الحق تعالى انه الضمير لمن يفترى عليه بدعوى الرسالة والكتاب وتشريع الامور والنواهي ثم يجهل عطف على يجمع ثلاثا وعشرين سنة فان النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعث وعمر اربعون سنة وتوفي وعمره ثلاث وستون سنة على الصحيح وقد ادعى بعض الكذابين النبوة كمسيحة اليماني والاسود العنسي وسجاح الكافنة فقتل بعضهم وتاب بعضهم وبالجملة لم ينتظم امر الكاذب في النبوة الا اياما معدودة ثم يظهر يقوى الله سبحانه دينه على سائر الاديان كما وعد في القرآن ووقع الاظهار في بعض الامم الزمنية والبلاد كاف في صدق الوعد فلا مرد انه قد يغلب الكفا على بعض بلاد الاسلام اما غلبة الكفر في اواخر الزمان فهو ثابت باخبار النبي صلى الله عليه وآله وسلم فهو من دلائل نبوته وينصه على اعدائه ويحیی اثاره من الكتاب والحديث وشرائعه من الفرائض والسنن بعد موته الى يوم القيمة وبعض هذه الامور وان كان المخالف دعواه في غير الانبياء لكن مجموع هذه الامور حجة قاطعة حسيبة وثانية هذا المسلك للامام الرازي وحاصله ان تكميل تكميل الانبياء فهو نبى انه ادعى ذلك الامر العظيم اى النبوة بين اظهر قوم يضم الهاء جمع ظهر خلاف البطن ويقال هو ظاهرهم واظهرهم اذا كان في وسطهم وهم يحيطون به ومن زعم ان معنى اظهر قوم اغلب قوم فلم يعرف اللغة لا كتاب لهم ولا حكمة معهم اى لا شريعة وبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرائع من الواجبات والسنن والحرمات والمباحات واتم مكارم الاخلاق من الحياء والجلود وصلوة الرحم وكرام الضيف ونحوها اى اظهرها وعلمها الناس بحيث لا يزيد عليه واحمل كثير من الناس في الفضائل العلمية والعملية وفوق العالم بالايمان والعمل الصالح واظهر الله دينه على الدين كله كما وعد بقوله هو الذي ارسل رسوله بالهك ودين الحق ليظهره على الدين كله ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك واعلم ان شواهد نبوته صلى الله عليه وآله وآله كثيرة منها نصوص التوراة والانجيل ومنها بشارة اهل الكتاب قبل مولده وبعد له الى ان بعث فجاءه الاقليل ومنها اخبار الكهنة عند مولده وبعثه ومنها ما وجد في الكنائس القديمة مكتوبا وفي الاحجار منقوشا قبل ان يتولد ومنها هوائف الجن واصحابهم من الانس ومنها ما ظهر ليلة مولده من خمد نار مجوس وشنق ايوان كسرى ونزول النجوم واصطادة ما بين السماء والارض الى غير ذلك مما فصل في التواريخ ثم شرع في اثبات ان نبوته عامة وانه لا نبى بعده بقوله واذا ثبت نبوته والحال انه قد دل كلامه وكلام الله المنزل عليه على متعلقه بادل انه خاتم النبيين وانه مبعوث الكافة للناس اى جميعهم بتشديد الفاء من الكف وهو المنعم كان اجتماعهم بمنع خروج فرد عنهم بل الى الجن والانس ففي الحديث ارسلت الى الخلق كافة وختم بي النبيون رآه مسلم وفي القرآن ولكن رسول الله وخاتم النبيين وعن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما في تفسير قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس قال ارسله الى الجن والانس رآه الدرهمي بل ذهب بعض العارفين الى انه مبعوث الى الملائكة والشجر والحجر ايضا اخذ بقوله ارسلت الى الخلق كافة وبما روى من شهادة الاشجار والاحجار بنبوته ثبت انه اخبر الانبياء جزاء الشرط وفيه خلاف لبعض الشيعة زعموا ان الائمة الاثني عشرية انبياء وليزيدية اتباع يزيد بن ابيس فرقة من الخوارج زعمت انه سيبعث من العجم نبى بكتاب وينسخ هذا الدين بدين الصائير وهذا ضلال وكفر فاقلت في قوله عليه السلام سيكون بعدى ثلاثون كلهم يدعى انه نبى ولا نبى بعدى الا ما شاء الله

قلت قال أئمة الحديث هذا الاستثناء موضع وضع محمد بن سعيد الشافعي المصلوب صلب على الزندقة ولو صحت فمأولة بعيسى عليه السلام وما يذكر عن الإمام محمد الغزالي رحمه الله في هذا المقام فافتراء عليه وإن نبوته لا يختص بالعرب كما زعم بعض النصارى بل بعض اليهود أيضاً وذلك لأن بعض كل من الفريقين انكر نبوته رأساً والبعض الآخر زعموا أنه مبعوث إلى العرب فقط لأنهم أميون ولا حاجة إلى النبي لأهل الكتاب وهذا الزعم منهم باطل لأنه ادعى البعث إلى الناس جميعاً والنبي معصوم عن الكذب بإجماع منا ومن أهل الكتاب فإن قيل امتراض على كونه خاتم النبيين قد ورد في الحديث كما في صحيح البخاري ومسلم وغيرهما نزول عيسى عليه الصلوة والسلام بعد قتلنا نعم قد ورد لكنه أي عيسى عليه السلام يتابع محمد صلى الله عليه وسلم فيحكم على شريعتين لأن شريعتهم قد نسخت فلا يكون إله الوحي أي لتجديد الشرع أما نفى الوحي مطلقاً فمحتاج إلى دليل ونصب أحكام جديدة نازلة قلت قد جاء في صحيح البخاري ومسلم أن عيسى عليه السلام يضع الجزية أي لا يقبلها عن الكفار بل يجبرهم على الإسلام وهذا حكم جديد أجيب بأن هذا من أخبار النبي صلى الله عليه وآله وسلم بأن قبول الجزية حكم موقت إلى نزوله فيكون عدم قبولها من أحكام هذا الشرع وقد يجاب بأنه قد ينتهي الحكم بانهاء ملته من غير أن ينسخ شرع جديد كسقوط نصيب مؤلفة القلوب بعد ما أمر الله تعالى بالإسلام بل يكون خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل شيخ الإسلام الحافظ ابن حجر العسقلاني رحمه الله أن عيسى عليه السلام يجتهد أو يقلد قال يأخذ الأحكام عن نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم بلا واسطة ومن الجاهل ما ذكره بعض المنسوبين إلى العلم في كتاب سماه أنيسر الخلس أن الخضر عليه السلام كان يدخل على الإمام أبي حنيفة رحمه الله كل يوم ويأخذ منه الشريعة فمات الإمام بعد خمس سنين فكان خضر يزور قبره يتعلم منه حتى اكمل علم الشرع في خمس وعشرين سنة أخرى ثم أمر الله تعالى الخضر عليه السلام أن يذهب الإمام أبي القاسم القشيري ويعلمه ما تعلم من أبي حنيفة فعلمه في ثلاث سنين ما تعلم من أبي حنيفة في ثلاثين سنة نصار القشيري وجيد عصره في العلم والكرامات وصنف ألف كتاب وضعها في الصدوق وأمر تلميذه أن يطرح الصدوق في نهر جيحون ففعل فرأى الماء قد انشق وظهر منه يد لاخذ الصدوق فسأل الشيخ عن هذا السرف قال إذا نزل عيسى بن مريم طلب الكتب المحمدية فلا يجد ها فينزل جبريل عليه السلام ويقول أمرك الله تعالى أن تذهب إلى نهر جيحون وتركم ركتين وتقول يا أمين الصدوق إنا عيسى فأعطني الصدوق فيسلم إليه فيعمل بمذهب أبي حنيفة رحمه الله انتهى كلامه وهذا بهتان عظيم ولا يشك عاقل في أن روح الله تعالى وكلمته لا يخط عن درجة المجتهدين ثم الأصح أنه يصلى بالناس ويؤمهم عطف تفسير ويقتدى به المهدي الإمام الموعود لأنه أفضل من المهدي فأمامة أولى في هذا التصحيح نظر وكذا في دليله لأن المعتمد في أمثاله النقل لا العقل وعن جابر مرفوعاً لا تزال طائفة من امتي يقفون على الحق ظاهرين إلى يوم القيمة فينزل عيسى بن مريم فيقول اميرهم تعال صل لنا فيقول لا إن بعضكم على بعض امرأ تكوفة الله هذه الآية ثم أراه مسلم وفي حديث آخر يقول المهدي تقدم فصل بالناس فيقول عيسى عليه السلام إنما أقيمت الصلوة لك فيصلي خلف رجل من لدى رآه الطبراني وعن أبي سعيد مرفوعاً من الذي يصلي عيسى بن مريم خلفه رآه أبو نعيم وعن عمار بن ياسر مرفوعاً يا عباس أزال الله تعالى ابتد هذا الأمرني وسيختمه بسلام من ولدك يملؤها عدلاً كما ملئت جوراً وهو الذي يصلي بعيسى وآله الدارقطني

والخطيب وقال في الصواعق يصلح المهدى بعيسى كما في الأحاديث وأما ما صححه السعد التفتازاني فلا يشأ هذا لأن القصد بأمانة المهدى إنما هو إظهار أن عيسى نزل تابعا لهذه الشريعة ثم قال يمكن الجمع بأن عيسى يقتدى بالمهدى أو لا يظهر هذا الغرض ثم بعد ذلك يقتضى به المهدى على قاعدة اقتداء المفضول بالأفضل انتهى عندي في هذا الجمع بحث لأن الحاجة إليه إنما هو عند تعارض الحديثين ولم يرد حديث في اقتداء المهدى بعيسى عليه السلام وقد روي بيان عدد دهم في بعض الأحاديث على ما روي أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم سئل عن عدد الأنبياء فقال مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا عن الإمامة قال قال أبو ذر قلت يا رسول الله كم وفاء عدة الأنبياء قال مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا الرسل من ذلك ثلاثمائة وخمسة عشر جمعا غفيرا رواه أحمد وعن أبو ذر قال قلت يا رسول الله كم المرسلون قال ثلاثمائة وبضعة عشر جمعا غفيرا رواه أحمد وفي رواية مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا والظاهر أن لما حفظ جلال الدين لم يقف على هذه الرواية وقال للجلال المحلى في التفسير بحث الله سبحانه ثمانية آلاف نبي أربعة آلاف من بني إسرائيل وأربعة آلاف من سائر الناس انتهى وفي بعض الكتب ألف ألف ورواية أحمد عن أبو ذر هو المعتبر والأولى أن لا يقتصر على عدد في التسمية أي في ذكر الأنبياء فقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولا يؤمن يومئذ فعل مجهول من الآمن في ذكر العدد إذ أن يدخل فيهم من ليس منهم أن ذكر عدد أكثر من عدد هم أو يخرج منهم من هو قديم إن ذكر عدد أقل من عدد لم يخلو من عدمه والادخال الآخر غير مطلق انتهى أن خبر الواحد على تقدير اشتراكه على جميع الشرائط للذكر في أصل الفقه لا يفيد إلا الظن وهي أحد عشر في الأصول للحنفية أولها إسلام الراوي ولو روي مسلما ثم مات مرتدا بطل ثانيا عقده الكامل لو سمع صغيرا ثم روى كبير أصح ثانيا عدالة وهي حجتان رعيت الدين على رعاية الهوى والاحتكام عن الخسائس كالأكل في الطريق والصحابة كلهم عدل عند أهل الحق ويقال مستوف الحال من التابعين واتباعهم عند الحنفية وقال الجمهور لا بد من التعديل إما من بعدهم فالتعديل أجماعا ويقبل رواية المستدع إلا أن يكون بدعة كفر أو توافق روايته بدعة أو يكون داعيا إلى بدعة أو يستحيل الكذب كالخطابة رابعها الضبط وهو تحقيق اللفظ وفهم معناه عند السماع ثم حفظ الوقت الرواية ويجوز الرواية بالمعنى عند الجمهور للعالم للحاذق وعن أبي حنيفة روايتان خامسها اتصال الأسناد ولم يعتبره بعض الحنفية وزعموا أن الثقة لارفع الحديث فحسن الظن يقتضى أن الحديث بلغ متصل الأسناد والمختار عند محققهم قبول الإرسال من التابعين واتباعهم فقط وأما الجمهور فلا يقبلون المرسل إلا عن يرسل عن الثقات فقط كالحسن البصري رحمه الله سادسها أن لا يكون الخبر مخالفا للقرآن ومثله بالحديث الدال على مدة بقاء الدنيا لنص القرآن على أن علم الساعة عند الله تعالى وحده سابعها أن لا يخالف الحديث المتواتر والمشهور ومثله بحديث القضاء بشاهدين لأنه يخالف قوله عليه السلام البيعة على من ادعى واليهين على من أنكر وهو مشهور ثامنها أن لا يكون فحاشة يقتضى العادة شهرته كحديث انتقاض الوضوء بمس الزكوة في مال الصبي فان الصحابة اختلفوا فيه لم يحتج أحدهم بالحديث فعلم أنه ليس بحديث عاشرها أن لا ينكر الراوي ولا يعمل بخلافه كحديث بطلان نكاح المرأة بلا إذن الولي رواه الترمذي عن امرأة عن عائشة رضي الله عنها ثم

سال بعضهم الزهري عنه فلم ينكره وحديث غيل الا ناسبعا من لوغ الكلب مرى عن ابى هريرة وثبت عنه الاكتفاء بثلاث
 للحادى عشر ان لا يعمل الصواب بخلاف الحديث مع عدم خفاء الحديث كحديث اخراج الزانى عن وطنه سنة فان عمر بن عبد العزيز
 عنه لم يرضيا بالنفى بعد ما نفى عمر بن الخطاب عن رجلا فلقى بالروم مرتدا فلو كان النفى حلا لم يتركاه كالحديث لو ارتد المجنون ولاهل
 الحديث شرط وكلام فى بعض الشروط المذكورة وحمل استقصاء ما كتبنا كثر النبي عليه السلام ولا عبرة اى لا اعتبار بالظن فى
 باب الاعتقادات لان الحق سبحانه ذم قوما يعتقدون بظنهم قال تعالى ان الظن لا يغنى عن الحق شيئا وقال ان يتبعون الا الظن
 بل الظن انما يعتبر فى العمليات حتى كان الثابت بالظن واجبا وعندنا فى اطلاق نفى العبرة نظرا للمشايخ ذكر الظنيات فى
 عقائدهم كفضل الملك والبشر السلف نقلوا الاحاديث الافراد فى احوال المعراج والقبر الجنة والنار مع انه لاحظ العمل فيها
 فلم يعتقدوها كان رؤيتها عبثا وجوها معدومة امتساويا واذ باطل بل الحق ان المذموم هو الظن الفاسد او الظن فيما يمكن فيه
 اليقين بالاستدلال مع التكليف باليقين فيها كوجود الواجب ووحدة وصدق النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اما الظن بحكم
 الدليل الظنى مع عدم امكان تحصيل اليقين فغير مذموم فاحفظ كثيرا ما يقع فيه الخطا عن الغابر وما يؤيد ما ذكرنا ان
 ابا البركات النسفى اورد سؤالا على ان خبر الواحد لا يفيد اليقين وتقريره ان الاحاديث الافراد فى الاحكام الآخرة لا حظ لها
 الا فى العلم ثم اجاب بان عقد القلب عليها نوع من العمل لان العقد مغائر للعلم اما او فلا ان المقلد يعتقد بلا علم اذا العلم
 ضرورى او استدلالى وهو عارى عنها واما ثانيا فلا ان الكفار المعادين كان لهم علم بلا عقد قال الله تعالى ويحذوا بها و
 استيقنهم انفسهم ظلما وعلوا انتهى ملخصا خصوصا يريد ان خبر الواحد لا يعتبر فى العقائد ولا سيما مثل هذا الخبر لا شمله
 على اللوائح عن العبرة كما فاضها بقوله اذا اشتمل خبر الواحد على اختلاف رواية كما سبق من رواية مائة الف وما يتوالف
 وقد تقررا الاختلاف يوجب التشكيك للتعارض وكان عطف على اشتمل القول بموجب بفتح الجيم اى بما يوجب الخبر الواحد
 ويقضى مما يفضى الا فضاء راسا ندين المخالفة ظاهر الكتاب وهو قوله تعالى منهم من لم نقصص عليك وهو اى ظاهرة
 ان بعض الانبياء لم يذكر للنبي صلى الله عليه وسلم ان قلت فيجب ترك الاقتصار ولا يصح قول المصنف رحمه الله ولاولى ان لا يقتصر
 قلنا مخالفة الكتاب امر محتمل غير ثابت اما او فلا ان عدم ذكر القصص لا يستلزم عدم ذكر عددهم بمجلا وفى اتمام التام
 لفظ ظاهر اشارة اليه اما ثانيا فلا انه محتمل تاخر الحديث عن الآية ويحتمل عطف على يفضى مخالفة الواقع مع كون المخالفة
 خطرا فى هذا المقام وهو عند النبي من غير الانبياء او غير النبي من الانبياء بناء على لقوله يحتمل او مخالفة او عدم فافهم على ان
 اسم العدد اسم خاص فى مدلوله اى معناه لا يحتمل الزيادة والنقصان ان قيل كثيرا ما يفسر سبعون بالكثير كما قيل فى قوله تعالى
 ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم وفى قوله عليه السلام ستغفروا متى على ثلاث وسبعين فرقة قلت فسر ابا المعنى
 المجازى والشارح المراد عدم الاحتمال بحسب المعنى الحقيقى وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى لان هذا اى الاخبار النبليغ
 معنى النبوة والرسالة قيل لف ونشر لان النبي من ينبي اى يخبر والرسول من يبلغ وهى نكتة جيدة صادقين ناصحين للمخلق

اي يطلبون الخير لهم لئلا يضل فائدة البعثة والرسالة وفي هذا إشارة الى ان الانبياء معصومون عن الكذب في التبليغ وغيرهم خصوصاً فيما يتعلق بأمر الشرائع وتبليغ الأحكام وإرشاد الأمة فان العصمة فيها أظهر ولا الفاظ الثلاثة متقاربة جمعها لا يصح واحترز بها عن نحو جارية وذهب عمرو وأما عمداً فالظاهر من كلامه انه تفصيل لمطلق الكذب سواء كان في التبليغ أو غيره ولكن المطابق لكلام المتكلمين كلامه في مصنفاته انه تفصيل الكذب في التبليغ وأما الكذب في الأمور الدنيوية فكسائر الذنوب هو مختار الخيال المدقق فبالاجماع وايضا المعجزة تدل على صدق في كل ما يبلغ وأما سموا فعند الأكثرين اي ذهب للجمهور الى عصمتهم عن الكذب في التبليغ سهاً ومنهم الأستاذ أبو اسحق الأسفرائيني وينسب الخلاف الى القاضي الباقلاني بناء على ان المعجزة إنما تدل على صدقه فيما قصد تبليغه وقال بعض العلماء ان الباقلاني لا ينكر العصمة ولكنه يقول بحجة العصمة هو الاجماع والنصوص لا المعجزة واختار القاضي عياض المالكي العصمة عن الكذب مطلقاً في التبليغ وغيره سهاً وعمداً وادعى اجماع السلف عليهم كإنيادرون الى تصديقه من غير توقف واستفسار عن العهد السهاً لان من عرف الكذب منه فأت الوثوق بحديثه وهذا يناقض حكمة النبوة وفي عصمتهم عن سائر الذنوب اي ما سوى الكذب في التبليغ تفصيل وهو انهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع قال عياض تعاضدت الاخبار عليهم في نقل نبوة في كافر واستدل بعضهم بانه يوجب حجة الكفار عليهم وكذا عن تعذر الكبار اي بعد النبوة والمراد بها غير الكفر عند الجمهور وهم ما سوى الخشوية خلافاً للخشوية بفهم الحاء وسكون الشين ونحوها قوم من المعتزلة وفي وجه تسميتهم خلاف وقيل لانهم بحجة والجم يحشواى ملو وقيل نسبوا الى الحشاة وهو الجباب لانهم كانوا يجلسون في مجلس الحسن البصري فانكروا لهم فقالوا هؤلاء الحشاة الخلقه اي جانبها وقيل لانهم يعتمدون الرأية بلا تحقيق والحشوة فضول الكلام وقيل نسبوا الى حشوة من قري خراسان وأما الخلاف في ازامتناغ بدليل السمع وهو مذاهب جمهور الاشاعرة قالوا العصمة عما سوى الكذب في التبليغ لا تعرف بالعقل لان المعجزة إنما تدل على تصديقهم في التبليغ وحده بل إنما تعرف بالنصوص والاجماع قبل ظهور المخالفين وهو مختار القاضي الباقلاني أو العقل وهو مذاهب بعض الاشاعرة وجمهور المعتزلة مستدلين بان ظهور الكبيرة ينفي الناس عنهم وهذا يناقض حكمة الارسل وهو مختار الأستاذ أبي اسحق وأورث عليه ان التفسير في الظاهر لا في الصدور والصدور لا يستلزم الظهور وأما صدور الكبيرة بعد النبوة سهاً وكذا على سبيل الخطاء في الاجتهاد فجوزها الأكثرون وفي شرح المواثيق والمقاصد المختار خلافه وحكى القاضي عياض الاجماع على العصمة عن الكبار بلا قيد عمداً وسهاً وأما الصغار بعد النبوة فتجوز عمداً عند الجمهور ومنهم امام الحرميين خلافاً للجبائي واتباعه من المعتزلة وقد تبعه الشارح هنا في المواثيق وفيه قصور لان منع الصغيرة عمداً مختار مذهب الاشاعرة كما في شرح المواثيق وهو مختار الشارح في التهذيب شرح المقاصد الجبائية قالوا لا يصد الصغيرة الا على سبيل سهواً وخطاء في الاجتهاد وقال جمع من المعتزلة كالجاحظ والنظام يجوز صدور الصغيرة عمداً بشرط ان ينبهوا عليها فينبهوا عنها وتجوز الصغار سهاً بالاتفاق هذا مذهب اكثر الاشاعرة والكثر المعتزلة كذا في شرح المواثيق بعض الشارح على المنع فدعوى الاتفاق محل نظر وقال القاضي عياض ذهب طائفة من محقق الفقهاء والمتكلمين الى العصمة عن الصغار كالعصمة عن الكبار للاختلاف في الصغار واشكال تمايزها عن الكبار ولان المعظم من السلف لا يقتل بكل ما صدر عن النبي صلى الله عليه وآله تعالى عليه وسلم ولا يحتج به به انتهى الا ما يدل على الخسة بالكسراى لا يجوز الصغيرة التي تخرج صاحبها عن الشرافة الى الخساسة والردالة لا عمداً ولا سهاً ولا لها توجب

نفرة الناس عن كسرة لقمة قبل السرقة من الكبار أجيب بان الكبيرة هي السرقة الموجبة للقطر ونصابها عشرة دراهم عند الامام الاعظم وثلاثة دراهم عند مالك رحمه الله والتطفيف هو عدم متبدل الكيل لمن في الاخذ والبطار بحجة بون حجة لكن المحققين ممن ذهب الى تجوز الصغار عمداً وسهواً اشترطوا ان ينهبوا عليه اى يخبرهم الحق سبحانه بان هذا لا يليق فينتقموا عنه من الانتهاء او من التنبه المراد تركها والاستنفار عنها هذا اشارة الى ما ذكره بقوله وكذا عن تعد الكبار الى ههنا كل بعد الوحي واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة عند اكثر اهل السنة وجمع من المعتزلة كذا في شرح المواثق وذهب المعتزلة وبعض اهل السنة الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم اى اتباع النبي فيفوت مصلحة البعثة وهي اقتدار الامتياز والحق عند الشارح في العصمة قبل النبوة منع ما يوجب النفرة ولو كان صادراً عن اباؤهم كهم الامهات العهر الزنا والفجور اى الزنا في الانبياء بقرينة ما بعده والمطابق لكلام شرح المواثق الزنا في الاباء وقد يفسر بفجور الامهات لكن الحمل على التأسيس اولى من التأكيد ثم لا يخفى ان كلام الشارح هذا يحتمل ان يكون تأييد المذهب المعتزلة فيكون للحق عنده منع الكبار مطلقاً والصغار الدال على الخسة وهذا مختار لبعض الحشيين ويحتمل ان يكون كلاماً مستأنفاً وهذا الذي اختاره الشارح منسرب في المواثق الى بعض المعتزلة ازلت كيف جاز من الشارح وبعض اهل السنة نفى المنفرات بناءً على انها تنافي حكمة البعثة وهذا قول بالقيم العقلي ولا شاعراً لا يقولون به وانما هو من ذهب المعتزلة قلت هذه كلها نكات بعد الوقوع ذكرت لمناسبة الحكم بالواقع لانها كانت قبل الوقوع حتى تكون دليلاً مستقلاً في اثبات الحكم بحسب العقد المحض ومنعت الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده سهواً او عمداً لكنهم جرحوا واظهار الكفر اشارة الى مما تقدم في الاطراف والتفريط حتى لم يجزوا الصغيرة قبل الوحي ولو سهواً وجرحوا واظهار الكفر حال النبوة تقية اى خوفاً من الاعلاء على وزن فعيلة والتقية من اعظم اسولهم وبنوا عليها كل ما صد عن على رضوان الله عنه واوداده الائمة العظام من الشناء على الشيخين والاعتراف بصحة خلافتهما والسكوت عن منازعتهما وفسر اية قوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم ونقلها عن جعفر الصادق انه قال التقية ديني ودين اباي ولا يخفى على عاقل ان اظهار خلاف الحق خوفاً يمنع الوثوق باقوالهم وافعالهم بل المعلوم من احوال الانبياء وكمل اتباعهم هو اعلان الحق على رغم انف الملوك الجبارة مع قلة الاعوان وكثرة الاعلاء بقي ههنا تبين ان التنبية الاول المذكور في كلام الشارح هو من ذهب عمدة المتكلمين وخالفهم جميع من العلماء قد ذهبوا الى العصمة عن الصغار والكبار قبل الوحي وبعده وهو مختار ابي المنتهى شارح الفقه الاكبر الشيخ عبدالحق المحدث الدهلوي قال بعض المشائخ زلات الانبياء بسبب زيادة قوتهم بالله سبحانه وفي تفسير النسخي ازائمة سمرقند لا يطلقون اسم الزلة على افعال الانبياء لانها نوع ذنب ويقولون فعل القاضل وترك الافضل فعوتبوا عليه لان ترك الافضل منهم ترك الواجب من الغير وقال الائمة الشيخ ابو منصور المازندراني الانبياء احق بالعصمة من الملائكة لان الامم ما مودون بانباغ الانبياء الملائكة واختار القاضي عياض عصمتهم بعد الوحي عن كل صغيرة وكبيرة ونسب الى طائفة من المحققين وقال قد اختلف في عصمتهم قبل النبوة والصحيح ان شاء الله تعالى تنزيهم من كل عيب انتهى كلام القاضي وزبدة مستدلاتهم ان النبي اذا نهي عما فعل صار مطعناً للناس وكان فعله عند اللغوام ازلت فهذه العصمة من ذهب الشيعة قلت اولا لا باس في الاتفاق الاتفاق اذ مقصود المشائخ اتباع الحق لا وفاق الشيعة وثانياً ان بين الفريقين بعد المشرقين لان الشيعة على

تجوز الكفر بنية ان قلت ذكر بعض الفقهاء ان من ذهب العصاة الانبياء عن المعاصي فهو كافران في النصوص كقوله تعالى وعصى آدم
ربه فغوى واستدل بعضهم على كفر الشيعة بهذا الجيب بان الحق سبحانه تعالى سمي ترك الا فضل منهم معصية لعلو شأنهم و
عظم رتبته ولا يجوز هذا التسمية من غير ذلك الملك اذا عاتب نوره بخطاب خشن لم يجوز للموقى ان يخاطبه بذلك الاسم والله
سبحانه اعلم التنبيه الثاني استدلال الامام الرازي واتباعه على عصمة الانبياء عن الكبيرة مطلقا والصغيرة عمدا بوجه واحد هو قوله تعالى
لا ينال عهد الظالمين والذين ظلموا لا يقال المراد عهد الامانة لا نقول لو سلم عهد النبوة اولى ثانيا وجوب اتباعهم في اقوالهم و
افعالهم ثالثا يلزم ان يضاعف عذابهم كما قال الله تعالى يا نساء النبي من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب
ضعفين اربعها الفاسق مردود الشهادة فيلزم تكذيبهم خامسا الا هو بالمعروف والنهي عن المنكر واجب او ندب فيكون زجرهم
مشرعا وهو باطل اجماعا لقوله تعالى ان الذين يؤذون رسول الله رسوله لعنهم الله ساء ما ساء العاصي يستحق العذاب بالنصوص و
كون النبي يستحقه باطل اجماعا السابع قوله ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاستعوه الا فريقا من المؤمنين فان خرجت الانبياء
عن الفريق لزم تفصيل غيرهم عليهم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم الثامن قد تم الله سبحانه الذين يامر الناس بالبر
وينهون انفسهم وكون النبي مذكورا باطل اجماعا التاسع قوله تعالى بعد ذكر الانبياء انهم كانوا يمارعون في الخيرات والجمع
المعروف بالامام عام نعيم كل خير من فعل وترك العاشق لقوله تعالى حكاية عن ابليس لا غويزهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين
وقال في ابراهيم واسحق ويعقوب انا اخلصناهم وفي يوسف انه من عبادنا المخلصين وبعض هذه الوجوه وان خص بعض
المطلوب لكن مجموعها يدل على بل بعضها يعطى العصمة عن الصغيرة بالهوا ايضا فتأمل اذا تقررت هذه العصمة لا انبياء بعد الوحي
عندنا في هذا التفرع نظرا لشارح رحمه الله قد توسع في بيان العصمة سابقا حتى جنى الصغار عمدا ورحم صدر الكبيرة سهوا ثم تضا
في التفرع حتى لم يجز الا ترك الاول وهو ليس بكبيرة ولا صغيرة فهذا التفرع انما يناسب من ذهب من يدق في عصمتهم حتى لا
يجوز الصغيرة سهوا ويمكن ان يجاب بوجهين احدهما انه ضيق في التفرع رعاية للادب كما جرت سنة العلماء بحمل ما صدر عن بعض
الصحابة والسلف على احسن التاويلات وان كان صدر الصغار والكبار جازا عنهم ثانيا ازا شارح رحمه الله اختار بقوله والحق منع
ما يوجب النفرة عصمتهم بعد النبوة عن كل صغيرة وكبيرة بناء على انها من بعد الوحي من المنفريات كما هو مذهب بعض المشايخ فاما
نقل عن الانبياء عليهم السلام ما يشعر بالكذب او معصية فما كان منقولا بطريق واحد مردود فقد صرح غير واحد من الاغنياء بان
نسبة الرافة الى الكذب او الخطا اولى من نسبة الانبياء الى المعاصي فمنه ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يحضر مع المشركين اذا
استلوا الاصنام قال الامام احمد موضوع ومنه ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم نظر الى زينب فاستحسنها فعرف ذلك زوجها زيد
فطلقها فزوجها النبي صلى الله عليه وسلم ومنه ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قرأ سورة البقرة فلما بلغ ذكر اللات والعزى ومناة و
هو اصنام للكفا جرى مدحها على لسانه ففرحت قريش ومنه ما روي انه شك في عصمة عائشة رضي الله عنها بعد ما نزل القرآن بها
فلم يستيقن الى ان راى صفوان مجيوبا يوم صنع شجرة فنزعته الرياح ازاره ومنه ما روي بن يوسف عليه السلام هم بالفاحشة حتى

جلس بين علي زليخا والحق انه رأى البرهان فلم يمت هكذا استفادة صاحب الفتوحات المكية عن يوسف عليه السلام في الرؤيا ومنه ما روى
ازداد عليه السلام استحسان امرأة وزير فارس للحرب مرة بعد اخرى ليقتل فقتل فتزوجها ولكن في هذا المقام بحث وهو ان الحكم بالرد
ليس على الإطلاق بل اذا لم يصح الاسناد او لم يقبل لتاويلات فان بعض احاديث هذا الباب مرى بسند صحيح مع قبوله للتاويل فيصح فليسار
الى الرد غير مرضية قال الشيخ جلال الدين السيوطي قد قع للامام الرازي القاضي ابي بكر الباقلاني وامام الحرمين والامام ابن قتيبة و
القاضي عياض الامام الغزالي رحمهم الله واخرين اجلاء انكار احاديث صحيحة حتى ما رواه البخاري ومسلم اعتماداً على صعوبة الظاهر
مع قبول التاويل وتجب منهم ائمة الحديث انتهى مختصر المنزلة قوله عليه السلام لم يكذب ابراهيم الا ثلاث كذبات وفبرت بقوله
اني سقيم وقوله بل فعله كبيرهم وقوله حين سئل عن زوجة هذه اختي وهذا حديث صحيح الاسناد واوله المحدثون بانها سميت كذبات
لانها في صورة الكذب فهي من معاريف الكلام وما كان بطريق التواتر لمصرف عن الظاهر لقول ابراهيم عليه السلام مشيراً الى لكوأكب
هذا ربي وتاويله ان همزة الاستفهام محذوفة والمعنى اهذه ربي بزعمكم وقوله حين قيل له انت كسرت الاصنام بل فعله كبيرهم والتاويل ان
تعظيم الكفار الصنم الاضخم اغضبهم على الكفر اذ ارادوا بالكبر نفساً لانه كان اعظم بنا منها ان امكن الصرف عن الظن والاى وان لم
يكن الحصول على ترك الاول فهو عصى ادم ربه فعوى وقول موسى عليه السلام رب اوظف نفسي ناغفر لي وقال غير واحد من الائمة
سما لله ترك الاول منهم عصياناً لهم منزلة كما قيل حسنة الامور ارسيات المقربين واستفادوا انبياء من ترك الاول مضمناً لنفوسهم الا
فليس من الذنب ولا عقاب عليه او كونه قبل البقرة كما قيل في اكل ادم عليه السلام الشجرة وكما قيل في اخوة يوسف عليه السلام على
تقدير انهم انبياء لكن بعض العلماء صحح انهم ليسوا بانبياء والله اعلم بالصواب وتفصيل ذلك في الكتب المبسطة كشرح المواقيت المقاصد
وشفاء القاضي عياض وقد ذكرنا بعض ما يتعلق بهذا المقام ولنذكر نبذة اخرى وَأَفْضَلُ الْأَنْبِيَاءِ مُحَمَّدٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ لقوله تعالى كنتم
خير امة اوتيت اى تم الآية اخبرجت للناس تامرنا بالمعروف وننهون عن المنكر ولا شك ان خير امة اوتيت بحسب كمالهم في الدين وذلك
اى كمالهم في الدين تابع لكمال نبينهم الذي يتبعونه لا يخفى ان الدليل خطابي لان كلمتا المقدمتين في حيز المنع اما الاول فلما قرأ القوم
من ان للخير كثرة الثواب والثواب فضل من الله تعالى ولا يلزم ان يكون على حسب الطاعة واما الثانية فلانه

وعندنا في الاستدلال وجهان احدهما الاجماع فهو قول لم يعرف له مخالف من اهل السنة بل من اهل القبلة كلهم ثانياً الاحاديث المتظاهرة
كقوله عليه السلام ان الله فضلى على الانبياء وفضل امتي على الامم رواه الترمذي وقوله ان سيد الناس يوم القيامة رآه مسلم وقوله انا اكرم
الاولين والاخرين صلى الله عليه وآله فخر رآه الترمذي والدارمي وقوله اذا كان يوم القيامة كنت امام النبيين وخطيبهم وصاحب شفاعتهم غير فخر
رآه الترمذي امثالها كثيرة ازلت صح ان يهوديا قال والذي اصطفى موسى على البشر فليكن انصارى فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لا تخبروني
على موسى وقال لا تفضلوا بين الانبياء رواها البخاري ومسلم وفي الحديث من قال انا خير من يونس فقد كذب رواه البخاري وصح انه جاء
رجل وقال يا خير البرية فقال ذلك ابراهيم قلنا اصل التفضيل بين الانبياء قطعي لقوله تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض وقوله
تعالى ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض واما هذه الاحاديث فاجيب عنها بوجوه احدها انها منسوخة وفيها ان الخبر لا ينسخ ثانياً انها

قبل ان يعلم اننا فضل الكل وفيه انه يلزم الكذب ويحجب بان المعنى ان الحكم هكذا في ظني فهو خبر عما في الظن لا عما في الواقع ثالثها ان
قال ذلك تواضعا وفيه ما في السابق ويحجب بان انشاء للتواضع ولا نشاء لا يحتمل الصدق والكذب رابعها انه نهي عن التحيز الذي
يؤدى الى تنقيص المفضل عليه اهانت خامسها انه اراد بالنهي استواءهم في النبوة وعدم تفاضلهم فيها ونخص حديث يونس بحجوب
سادس وهو انقصت ما يوم قلة صبرة فنهى المسلمين ان يزعم بعضهم انه اقوى صبرا منه ويدل عليه رواية لا يقولن احدكم انا خير من
يونس ولا استدلال بقوله عليه السلام ان ادم السيد الرئيس من سادهم بآية بالكسر سيادة وفعل عند الكوفيين و
فعل عند البصريين واستدل الاولون بوجهين احدهما ان السيد يجمع على سادة وفعل لا يجمع على فعلة بخلاف فعل كسر وسرارة
وان لم يكن لهما ثالث ثانيهما ان السيد يكسر على سائد بالهمزة والقاعدة ان حرف العلة ان كان متحرك الاصل لم يقلب بعد الف لجمع
همزة نحو مفاوز جمع مفازة على مفعلة والقلب نحو صحائف جمع صحيفة واحتمل البصريون بان قلب الواو واو غام في الياء لا يكون الا
اذا كان الثاني متحركا والولد بالضم فسكون جمع ولد بفتحين واحد جمع يطلق على الابن والبنت ولا فخر اى لا اقول هذا فخر ولكن تبليغا
للحق والحديث رواه الترمذى عن ابى سعيد ضعيف لانه لا يدل على كونه افضل من ادم بل من ادم لا ادم واجيب بوجه احدها
ان هذا خلاف ما يفهمه اهل اللسان فانهم يستعملون ولد ادم بمعنى نوع الانسان ثانيها ان في ولد ادم من يفضل عليه كابراهيم
وموسى ولكن التفصيل محل نظر اذ قيل ادم افضل الكل بعد نبينا صلى الله عليه وسلم ثالثها ان الحديث تمة موضحة للطلب وهو
قوله وما من بنى ادم فمن سواه الا تحت لوائى والملائكة يجمع ملائكة بسكون اللام ونعم الهمزة والثاء لتانيث الجمع وملائكة مقلوب
ملائك من الملائكة وهو الرسالة لا ز الله تعالى يرسلهم الى الانبياء وللمصنوعات لتدبيرها بامر سبحانه هذا فخر الكسائي والجمهور و
قال ابن كيسان ملائكة مشتق من الملك بزيادة الهمزة لا ز الله تعالى جعلهم مالكيين للامم وقال ابو عبيدة ملائكة مصدريه بمعنى
مفعول من ملائكة اذا ارسل انكر صاحب القاموس هذه اللغة واختلف العقلاء في حقيقة الملائكة فاهل السنة على انهم اجسام
لطيفة نورية وقال الحكماء جواهر مجردة ودليلنا النص صراحة بظهورها من السماء وصعودهم اليها ومشاهدة الانبياء اياهم وزعمت
النصارى انهم اشرار الصالحين المفارقة عن الابدان ومن مهمات المسائل الفارقة بين الملك والجن الشاهدين بالصحة ان الملك
نوع شريف مجبول على الخير والطاعة والجن نوع منابر للملك في الماهية من شانه الخير والشر والثاني ان غلب الشيطان كل خبيث ومتمرد
من الجن وايضا الجن ذكور واناث متناسلون مكلفون مخاطبون بالوعد والوعيد مثل بنى ادم بخلاف الملك فهذا هو الفرق من
حيث العوارض واما من حيث المادة فعن عائشة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خلقت للملائكة من نور وخلق الجن من
ماريج من نار وخلق ادم مما وصف لكم رواه مسلم والمراد بالنور مادة نورية الطيف واشرف من النار اختار جمع ومنهم القاضى البيضاوى
ان قسم الملائكة خلقوا من نار اجاب عن حديث عائشة بان المراد بالنور المصفات اللطيفة وشنع عليه جلال الدين
السبوطى في هذا التاويل تشييعا كثيرا وقال هو ثمرة التوغل في الفلسفة وقلة معرفة الحديث عباد الله تعالى العالمون باصرة يريد
انهم معصومون وقد اختلف في عصمتهم فاختار انهم معصومون عن كل معصية وقال بعض العلماء العصمة خاصة بالمرسلين و

المقرين منهم وقال ابوالمعین السفی فی عقیدته اما الملائكة فكل من وجد منه الكفر فهو من اهل النار كالبليس وكل من وجد منه
 العصية لا الكفر فعليه العقاب دليل قصة هاروت وماروت انتهى وقال القاضي الصواب عصية جميعهم على ما دل عليه قوله تعالى
 وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول اى لا سبق قولهم قوله فلا يتكلمون الا اذا امرهم بالتكلم وهم باصرة
 يعلمون وفي تقديم الجارانهم لا يعلمون الا بما امرهم الله سبحانه ولاية نزلت في خرافة حيث قالوا الملائكة بنات الله كما ذكره المفسرون
 فلا يريد ان يخرج ان يكون الآية في عيسى عزير عليها السلام كما على اليهود والنصارى حيث زعموا الولدية فيهما ولو ابتدئ الشارح الآية من
 قول بل عباد مكرمون كان في غاية الحسن ازقلت ما بعد الآية يدل على خلاف العصمة وهو قوله تعالى ومن يقل منهم الى ال من
 فذلك بخبر جهم اجيب بانه على سبيل الفرض كقوله تعالى ولو تقول علينا بعض الاقاويل لاخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه
 الوتين ان قيل قال ابن عباس وقادة في تفسير الآية ان ابليس دعا الطائفة نفسه فتحقق الوعيد في قلت لوصف الرؤية في مقام
 باقوال غيرها من الامثلة وقال الله تعالى وله من في السموات والارض ومن عندك لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون الاحتسا
 الاعياء والتعب من العمل الكثير بالفارسية مانه وسست شرن وقال الامثلة العبادات لهم كالنفس لبني ادم وللخصم ان يقول ان
 الآية خاصة بالمقرين كما يدل عليه قوله من عندك ولا يؤصفون بن كورة ولا اثرت اذا لم يريد بذلك نقل اما التذكير في الضم
 واسناد الافعال فكما في الاسماء الالهية وذلك لشرازة التذكير وكادل عليه عقل وما زعم عبدة الاصنام انهم بنات الله تعالى لمحال
 باطل وافراط اى تجاوز عن الحق في جانب الكمال في شانهم كانه رفعم عن العبودية الى الولدية كما ان قول اليهود ان الواحد فالواحد
 الفاء للتعقيب اى بعد الواحد منهم قد يتركب الكفر ويقاتبه الله بالمع هو تبديل الصوة الى صوة ابا فم منها كسر البشوقرة وخازير
 في الام الماضية تفريط هو التجاوز عن الحق في جانب النقصان وتقصير عطف تفسير في حالهم فان قيل البس قد كفر ابليس وقد كان من
 الملائكة يدل صحة الاستثناء منهم في قوله تعالى واذا قلنا للملائكة اسجدوا لادم فجدوا الا ابليس والاصل في الاستثناء هو المنقطع
 مجاز قلنا لا اى ليس من الملائكة بل كان من الجن فسق اى خرج عن امر به اى سجد ادم عليه السلام وهذا اقتباس وشارة الى ان
 كن جنيا ثابت بالنص لكن لما كان فصفة الملائكة في باب العباداة ورفعة الدرجة وكان جنيا واحدا بين ملائكة لا يخصى عددهم
 فمردا اى مستورا او مسغرا ثانيا بينهم صحة استثناء منهم تغليبا والحاصل ان كان ما موامع الملائكة لكن عبر عن المجموع بالملائكة
 لان التغليب باب شائع في العرب كالتقرين والعرب واجيب ايضا بالاستثناء منقطع والجواز مع القرينة نصف كلام العرب واعلم ان
 العلماء اختلفوا في ان ابليس ملك او جنى فالشهور والصحيح هو الثاني ولهم عليه دلائل فالدليل الاول قوله تعالى كان من الجن فسق و
 اجيب بوجه اخر عما كان في علم الله مسخه جنيا لقوله اى واستكبر وكان من الكافرين ثانيا كان بمعنى صار ثالثا فان الجن بالمعنى اللغوي
 اى المستور عن اعين الناس وسمى الملائكة جنة في قوله تعالى وجعلوا بينه وبين الجنة سبارا على من قال الملك بنات الله سبحانه
 رابعها زصفا من الملك يسمون الجن ورمى عن ابن عباس قال كان من سكان الارض وهم يسمون بالجن وعنه قال كان خازنا
 على الجنة وخزانها انتهى بالجن وفي صحة الشرايتين نظر الدليل الثاني انه لا نسل للملائكة ولا لبليس نسل لقوله تعالى افنتخذونه وذرية

اوليا واجيب بوجه احد هاهنا عن ابن عباس ان ضربا من الملائكة يتوالدون ابيهم يقال لهم الجن وقال السيوطي لم اتفق عليه هذا انكار منه ثانيا
 ان ذريته بمعنى اتباعه ثالثا انه مسح عن صورة الملك فصار له نسل بعد المسح والدليل الثالث النصوص الناطقة بان الملائكة من النور
 والبليس من الناس واجيب بوجه احد هاهنا بعض الملائكة من الناس ولا شك ان الناس نور ثانيا ان الناس التي خلق منها ابليس بمعنى النور كما
 في قول موسى اني ائتيت نارا اي نورا وذهب جماعة الى انه من الملائكة مسندين بوجه احد هاهنا مروي عن علي وعبد الله بن مسعود ^{رضي الله}
 ابن عباس وغيرهم رضي الله عنهم وفي صحة الرواية عنهم بحث ثانيا انه عذب على ترك السجود مع ان الامر للملائكة اجيب بان كان ما مر
 معهم لكن لم يذكر تغليبها او الكفاية بذكر الا كما مر عن ذكر الاصاغر كما ان النساء مكلفات مع ان ظاهر الخطابات للرجال ثالثا الاستثناء وقد جاب
 عنه الشارح رابعها حديث عمرو بن الخطاب رضي الله عنه قال بكى جبريل فساله النبي صلى الله عليه وسلم قال ما ادري لعلى ابتلى بما ابتلى به ابليس
 كان من الملائكة راحة الطبراني قلت قال السيوطي سند ضعيف اقلت ما تحقق هذا الكلام قلت لا يصح انه من الجن كما اختاره جلال الدين
 السيوطي مع حذفه بلاحاديث وقوله تعالى كان من الجن نص في ما قيل في تاويله تكليف بادر وما حكى عن الصحابة من كونه ملكا فانكره
 القاضي عياض والله سبحانه اعلم ومارت استدل المخالف بقصتهما من وجهين احدهما مروي ان الملائكة افتخرت بطاها
 على بني آدم عند الله سبحانه فقال الحق سبحانه اني ركبته فيهم الشهوات فقالوا لوكنتما نينا ما عصيناك فقال اختارنا منكم فاخترنا امليكين
 هاروت وماروت فركب فيهما الشهوة واهبطا الى الارض حاكين ببابل بلدة بالعراق فغشقا امرأة يقال لها زهرة فحملتها على الزنا وشرب الخمر
 فخيرهما الله سبحانه بين عذاب الدنيا والاخرة فاختارا عذاب الدنيا لانهم لم يزلوا اسهل فاما منكوسان بعد بان الوفا شاء الله سبحانه وقد روي ^{في} اهل
 هذه القصة باسناد كثيرة عن الصحابة ثانيا ما قول تعالى واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس
 السحر كما انزل على الملكيين ببابل هاروت وماروت وما يعلمون من احد حتى يقولوا انما نحن فتنة فلا تكفر دم الله سبحانه اليهود بانهم اتبعوا علم السحر
 المنقول من تعليم الشياطين وماروت وداروت وقد نزه الله سبحانه سليمان عن تعليم السحر بقوله وما كفر سليمان فعلم ان تعليمه كفر فلا يصح انهما
 ملكان ففهم اللام اشارة الى نفي جوابين ذكرهما بعض الافاضل فاحدهما انهما ملكان بكسر اللام وقد قرئ وما انزل على الملكيين بكسرها و
 عن الحسن البصري رحمه الله انهما رجلان من اهل بابل ذبح الدفء ان هذه القراءة شاذة والمتواتر ففهم اللام والجواب بان مجاز عن صلاحهما
 تكلف وثانيهما انهما شيطانان ببابل وتفسير الآية ان ما انزل نفي والملكيين جبريل وميكائيل اي لم ينزل عليهما السحر كما زعم اليهود وماروت
 وماروت عطف بيان للشياطين وهذا الوجه مروي عن ابن عباس بالاسناد ووجه الدفء انه خلاف المشهور لم يصدق عنهما كفر ولا كبيرة اما
 الاثار المرئية فنصت زهرة فقال الامام الرازي والقاضي عياض والقاضي البضاوي موضوعة او منقولة عن مفسريات اليهود وقد يربها
 انما هو على وجه المعاتبة على شيء من الزلة والسهم ولا على كفر وكبيرة كما يعاتب الانبياء على الزلة والسهم وهكذا قرأه الشارح في مصنفاته وهو في غاية
 البعد لان عتاب الانبياء لم يكن تعذيبا ولا سيما هذا التعذيب الشديد العجب من الله حيث انكر صدا الكبيرة واعترف بالعذاب مع انهما
 مريان معا رواية واحدة فانصحت الرواية فاما ثانيا معا وان بطل صدد الكبيرة بطل التعذيب ايضا وكما يعطيان الناس الوعظ ينزادان
 ويعلمان السحر ويقولان انما نحن فتنة اي امتحان من الله فلا تكفر وذلك لان الحق سبحانه انزل لهما امتحانا للعباد وينجز انهم عن السحر

من تبرؤ من الأيمان علماء السحر بعد النفي والنزج فهذا العمل طاعة منها على وفق أمر الله سبحانه لا معصية ولا كفر في تعليم السحر أما قوله تعالى وما كفر سليمان فرد على اليهود حيث زعموا ان سليمان كان ساحرا وادعى النبوة كذباً وقيل ما كفر سليمان اي لم يتفقه ولم يعمل به لكن الشياطين كفر ابا اعتقاده والعمل به حال كونهم يعلمون الناس السحر بل في اعتقاده اي اعتقاد كلمات الكفر قبل ان يخلو السحر عنها اما الاعتقاد بكون السحر مؤثراً فلا بأس به بل هو من معتقدات اهل السنة خلافاً لبعض المعتزلة والعمل به قال المحققون ومنهم الامام ابو منصور الماتريدي ليس عمل السحر على الحلاقة كقول بل اذا كان فيه تكذيب ما وجب الايمان به فكفر ولا فكيرة وقال بعض العلماء كفر مطلقاً وهو ظاهر كلام الشارح ويؤيد تعالى كُتِبَ انزلها على انبيائه عليهم السلام ذكر ابو معين النسي في عقيدة نزل على شيث بن آدم خمسون صحيفة وعلى ادريس ثلثون وعلى ابراهيم عشرين وعلى موسى قبل غرق فرعون عشرين انزل عليه التوراة وعلى عيسى الانجيل وعلى داود الزبور وعلى نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم القرآن وذكر بعضهم على آدم عشرين بل عشرين موسى وقال وهب بن منبه على ابراهيم عشرين ولم يذكر موسى وعد الكتب على الروايات مائة واربع لكن لا فضل ان لا يحصر العدد كما في الانبياء لان هذه الروايات ليس لها سند قوى وبتت فيها أمره ونهيته ووعدته وعيده يستعمل الوعد في الثواب والوعيد في العقاب وبعض الحشيين ههنا بحثان احدهما ان الكتب مشتملة على التوحيد الشارح لله تعالى والقصاص ايضا ويمكن جعل القصص داخل في الوعد والوعيد ويبقى التوحيد والشارح خارجين ثانيهما ان اشتمال القرآن على هذه الامور ظاهرة اما اشتمال سائر الكتب نفية بحث لان الزبور ليس فيه حكم بل المواعيد والقصص كلها خفيفة اما الاول فلانه لم يقصد المحصر واما الثاني فلان اشتمال بعض الكتب على الامور الاربعة كاف في صحة ارجاع الضمير نحو بنو فلان فقتلوا على ان عدم الاشتمال على ما عدل الاربعة غير معلوم وكلها كلام الله اي دالة على الكلام النفسي وهو اي النفس واحد وانما التقد والتفاوت في النظم المقصود والسموع دفع الاشكال يرد على كون الكتب كلام الله تعالى وتقرير الاشكال ان الكلام صفة واحدة شخصية عندكم وايضاً ان تعدت فاستنادها الى الذات ان كان بالاختيار لنزول استناد القديم الى المختار وان كان بالاجاب لنزول الترجيم بل لا رجم لان نسبتها الموجب الى جميع الاعداد على سواء فثبت وحدة الكلام ثم ان تعدد الكتب ونزولها على لغات مختلفة وتفاوتها في الفضيلة تنافي للوحدة وحاصل الدفع ان لا تعدد ولا تفاوت في النفس القايم بذاته تعالى بل في النظم الدال عليه ويجوز ان يفسر كلام الشارح بوجه آخر وهو ان يراد بكلام الله تعالى الكلام اللفظي ويقصد به نعم ما يزعم من ان الكتب كلها نزلت من عند الله تعالى فلا يجوز تفضيل بعضها على بعض وتحرير الجواب انه واحد اي جميع الكتب متحدة في كونها كلام الله سبحانه لا تفاوت في الفضيلة من حيث الكلامية وانما تفاوتت الكمالات موضوعة في النظم ان قلت الوجه الاول لا يلايم قوله كما ان القرآن كلام واحد الثاني قوله انما التقد للزوم استدراكه جيب عن الاول بان معناه ان القرآن دال على كلام واحد او معناه انه درجة واحدة من حيث الكلامية والتشبيهاً هو في التساوي من جهة والتفاوت من جهة فافهم وعن الثاني بان المراد بالتقد والتفاوت وانما ذكر التقد استظهاراً وهذا الاعتبار اي باعتبار النظم كان الافضل هو القرآن وذلك بوجوه احد ها ان قرائت اكثر ثواباً من قرائتها بل لتعبد بقراءتها منسوخ الثاني ان نظم القرآن معجز بخلافها الثالث ان القرآن محفوظ عن التغير بزيادة او نقص بخلافها ثم التوراة كتاب موسى عليه السلام ثم الانجيل كتاب عيسى عليه السلام اسمان اعجيبان على ما اخبره الزعفراني

والبيضاوي وقال قوم من البصريين والكوفيين عريان لان اللام لا يدخل الا علام العجبة فالتوبة تفعل بفتح العين عند بعض الكوفيين وبكسرهما عند الفراء مشتقة من وري اذا اوقد النار لانهما ضياء من الضلال او من وري اذا تكلم بكلام مستور لان التورية اكثرها اشارات والانجيل من النجل وهو الماء الخارج من الارض لانه مستخرج من اللوح المحفوظ اولانه نافع كالماء وقيل هو الاصل لانه اصل الدين ثم النبي وكتاب داود عليه السلام فعول بمعنى مفعول اي مكتوب من زبر اذ اكتب ثم كون القرآن افضل مجمع عليه اما الترتيب في الباقي فمحتاج الى الدليل وفي بعض النسخ ثم التوبة والانجيل والزبور كما ان القرآن كلام واحد اي في درجة واحدة من الفضيلة لا يتصور فيه تفضيل من حيث انه كلام الله سبحانه لان هذا الشرف يعم الايات والسور كلها ثم باعتبار القراءة والكتابة بحيث ان يكون بعض الصور افضل كما ورد في الحديث فعن الحسن البصري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم افضل القرآن سورة البقرة ثم ايه الحارث ابن اسامة وعن ابي بن كعب عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اعظم اية في كتاب الله اية الكرسي ثم ايه وعن انس رضي الله عنه قال قال النبي صلى الله عليه وسلم ان لكل شئ قلبا وقلب القرآن ليس ثم ايه الدارمي وعن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا زلزلت تعدل نصف القرآن وقل هو الله احد تعدل ثلث القرآن وقل يا ايها الكفرون سابع القرآن ثم ايه الترمذي اما الا فضلية من حيث الكتابة فلم اجد فيها حديثا الا ان المشايخ من العرفاء يذكرون لكتابة بعض السور والايات عن تجارهم منافع عظيمة من شفاء المرضى وتخفيف القلوب ودفع الآفات والكروب ولك ان تستدل بحديث ابان عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كتب بسم الله الرحمن الرحيم فحجته غفر الله له واه ابو نعيم ولكن ابا ضعيف وكذا الاستدلال بالحديث على الا فضلية غير صحيح الا انه قد يشير تخصيصه بالذكر الى اختصاصه بهذه الفضيلة وحقيقة التفضيل ان قراءتها افضل لما انه انفع من حيث كثرة الثواب والبركات من المكروهات او ذكر الله فيه اكثر عطف على قوله هو انفع او علمه قوله قراءته افضل واعلم ان الذي ذكره الشارح في استواء السور من حيث الكلامية وتفاضلها من وجوه اخرى هو مذهب المحققين بعد اختلاف كثير فيه والمذاهب فيه ثلاثة الاول مذهب الامام مالك وابي الحسن الاشعري والقاضي الباقلاني انه لا يجوز تفضيل بعض القرآن على بعض لانه يؤدي الى تنقيص المفضول عليه الثاني مذهب اسحق بن راهويه وهو التفضيل واختاره الامام الغزالي رحمه الله وقال ان كان معنوي البصيرة لا يرشدك الى الفرق بين سورة الاخلاص وسورة تبت فنقل صاحب الرسالة في قوله فاتحة افضل سورة القرآن الثالث مذهب المحققين الجامع بين ادلة الفريقين وهو انه لا تفاضل في الشرف الذاتي لتساويه من حيث كونه كلام الله سبحانه وانما التفاضل بوجوه اخرى احدى الثواب في القراءة وان كان لا يظهر عليها علنة كما لا يظهر معلقة اختصاص بعض الايام بمزيد ثواب كيرم جمعة وعزى ثابته الاشتغال على المعاني الشريفة كصفات الحق سبحانه وتوحيد والبعث ونحوها من امهات العقائد ولعلنا اجمع الى الاول ثالثها الاشتغال على الاحكام الدينية فان الايات المشتملة على الامر النهي خير في ذلك من ايات القصص مما بعها المنافع العاجلة كما في الآية الكرسي من دفع كل بلاء وفاتحة الكتاب من جلب كل خير خامسها البلاغة وقد صرح علماء البيان كالشارح في المطول يكون بعض الاية ابلغ من بعض مع ان كلها في الدرجة العليا من البلاغة هذا ما التقطناه من كلام الائمة واكتفى الشارح

ببعض الوجوه لأنها أشهر ثم الظاهر عندي أن أصحاب المذهب الأول إنما ينكرون التفضيل من حيث الشرف الذاتي أو على وجه يؤدي إلى تنقيص للفضول عليه فأنذروهم عنهم تشنيع بعض العلماء بانكار التفضيل مع كثرة أحاديث عجيب وإيم من الظاهر أن أصحاب المذهب الثاني لا ينكرون التساوي من حيث الكلامية فتحار الكل هو المذهب الثالث وليس النزاع إلا لفظياً ثم الكتب نسخت بالقرآن تلاوتها مفعول ما لم يسم فاعله أو بدل من الضمير وكتابتها من الدلائل على نسخها إنما غير ما تولى من السلف مع جهلهم في أنواع الطاعات ثم معنى النسخ على ما ذكره بعض العلماء أنه لا يجوز تلاوتها ولا كتابتها كما لا يجوز العمل بأحكامها المنسوخة ويدل عليه حديث جابر أن عمر رضي الله عنه أتى بنسخة من التوراة فجعل يقرأها ووجه رسول الله صلى الله عليه وسلم يتغير فقال لو بدلكم موسى فاتبعتوه وتركتموني لضللتكم عن سواء السبيل ولو كان حياً وأدركني لا تبعوني وأدركني واختصرت أمة عندي حرمة التلاوة والكتابة إهانة عظيمة لا تناسب الكتب الإلهية لمعنى نسخها نسخاً كونها طاعة مسنونة كتلاوة القرآن وكتابتها أما الحديث فلعله خاص بموعدة وزمانه لكثرة اليهم في يومئذ بالمدينة وحرصهم على اضلال المسلمين وتغييرهم للناس عن الإسلام فكان اشتغال الصحابة يومئذ بالتوراة مظنة فتنة كما انتهى النبي صلى الله عليه وسلم عن كتابته للحديث لئلا يختلط بالقرآن وأما السلف بتجويد القرآن حتى عن الأبحام ثم جوده لئلا من مزاج اختلاط والله سبحانه أعلم وبعض أحكامها كالسبت وهو الاشتغال بالمسادة يوم السبت وقرض الثوب من البول والمعرّج لرَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي لَيْقُظَةِ الْقَمَرِ فِي الْفَارَسِيَّةِ بِيَدَارِي ضِدَّ النَّوْمِ بِشَخْصِهِ أَيْ بِجَسَدِهِ لَا بِالرُّوحِ فَقَطْ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ إِلَى مَا شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ الْعُلَى جَمْعُ الْعِلْمِ تَأْنِيثُ الْأَعْلَى أَيْ الْجَنَّةِ وَالْكُرْسِيِّ وَالْعَرْشِ حَقٌّ أَيْ ثَابِتٌ بِالْخَبَرِ الْمَشْهُورِ هُوَ الَّذِي يَرَوِيهِ جَمَاعَةٌ لَا يَبْلُغُونَ حَدَّ التَّوَاتُرِ حَتَّى أَنْ مَنكُورَةٌ يَكُونُ مَبْتَدَأُ الْجُمْهُورِ عَلَى أَنْ مَنكُورٌ لِلْحَدِيثِ التَّوَاتُرُ كَأَنَّهُ مَنكُورٌ مَشْهُورٌ فَاسْقٍ وَمَنكُورٌ خَبَرٌ لَا حَادِثٌ أَنْ هَذَا هُوَ الصَّحِيحُ وَمِنْ الْعَجَائِبِ مَا فِي الظَّاهِرِيَّةِ مِنْ أَنَّ مَنكُورَ الْمَشْهُورِ كَأَنَّهُ لَا عِنْدَ عَيْسَى بْنِ أَبَانَ أَحَدٍ عَظَمَاءُ الْخَنَفِيَّةِ وَذَكَرَ بَعْضُهُمْ أَنَّ الْمُبْتَدِعَ هُوَ مَنْ أَنْكَرَ تَفَاصِيلَ الْمَعْرَاجِ فَإِنَّ الْأَخْبَارَ فِيهَا أَحَادٌ وَأَمَّا مَنْ أَنْكَرَ أَصْلَ الْمَعْرَاجِ فَيَكْفُرُ لَأَنَّ الْقَدْلَ الْمَشْتَرَكُ مُتَوَاتِرٌ وَهَذَا لَا يَبْعُدُ عَنِ الثَّوَابِ وَانْكَارُهُ وَادْعَاءُ اسْتِحْصَالِهِ بِتَشْدِيدِ الدَّلَالِ أَنَّمَا يَنْبَغِي عَلَى أَصُولِ الْفَلَسْفَةِ أَيْ قَوَاعِدِهِمْ كَقَوْلِهِمْ نَحْوُ الْأَفْلَاقِ عِمَالٌ وَأَنَّ الْحَرَكَةَ السَّرِيعَةَ مِنَ الْأَرْضِ إِلَى الْعَرْشِ ثُمَّ إِلَى الْأَرْضِ فِي الزَّمَنِ الْقَصِيرِ خَارِجٌ عَنْ طَوْقِ الْبَشَرِ وَأَنَّ كُرَّةَ النَّارِ مَحْرُوقَةٌ لَا يُمْكِنُ النُّفُوزُ عَنْهَا وَآلَا أَيْ وَإِنْ لَمْ يَبْنِ الْكَلَامُ عَلَى أَصُولِهِمْ فَالْحَرَقُ وَالْإِتْيَامُ عَلَى السَّمَرَاتِ جَائِزٌ لَأَنَّ دَلِيلَ امْتِنَاعِ الْحَرَقِ غَيْرُ تَامٍ وَالنُّصُوصُ شَاهِدَةٌ بِوَقْعِ نَحْوِهَا إِذَا مَا نَشَقَّتْ وَآذَ السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ وَذَكَرَ الْإِتْيَامُ اسْتَطْرَادِي وَالْأَجْسَامُ كُلُّهَا مَلُوتٌ أَوْ سَفِيلَةٌ مِمَّا تَلَا أَيْ مُنْفَقَةٌ لِلْحَقِيقَةِ لَا يُمْكِنُ مَرَكَبَةٌ مِنَ الْجَوَاهِرِ الْفَرْدَةِ وَهِيَ مِمَّا تَلَا فَلَيْسَ بِاخْتِلَافِ الْأَجْسَامِ إِلَّا بِالْعَوَارِضِ كَمَا قَرَرْنَا لِلشَّائِخِ يَصِحُّ عَلَى كُلِّ مَا يَصِحُّ عَلَى الْأَخْرِ فَيَجِبُ خَرَقُ السَّمَاءِ كَخَرَقِ الْعَوَارِضِ مِنَ الْهَوَاءِ وَالْمَاءِ وَيَجِبُ الْحَرَكَةُ بِهَذِهِ السَّرْعَةِ مِنَ الْبَشَرِ كَجَوَازِهَا مِنْ فَلَكَ الْأَفْلَاقِ الْمُتَحَرِّكِ فِي طَرَفِ الْعَيْنِ بَلْ أَكْثَرُ وَيَجِبُ تَبَوُّلُ النَّارِ كَالْمَاءِ وَالْهَوَاءِ وَاللَّهُ تَعَالَى قَادِرٌ عَلَى الْمُمَكِّنَاتِ كُلِّهَا فَهُوَ قَادِرٌ عَلَى الْحَرَقِ وَنَحْوِهِ وَقَوْلُهُ فِي الْيَقِظَةِ إِشَارَةٌ إِلَى الرَّدِّ عَلَى مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْمَعْرَاجَ كَانَ فِي النَّوْمِ وَهُوَ قَوْلُ جَمْعٍ مِنْ أَهْلِ السُّنَّةِ عَلَى مَا رَوَى عَنْ مُعَاوِيَةَ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ قَالَ الْقُسْطَلَانِيُّ مُعَاوِيَةُ بْنُ أَبِي سَفْيَانَ وَلَدَ حَرْبٍ كَانَتْ الرُّوحُ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالْمُنَاقِبُ لِلْحَيَّةِ الْمَتَوَفَى فِي رَجَبِ سَنَةِ سِتِينَ أَنْتَهَى أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الْمَعْرَاجِ فَقَالَ كَانَتْ رُؤْيَا صَاحِبِ الْحَقِّ صَادِقَةً وَهَذَا الْأَخَرُ رَأَاهُ ابْنُ جَرِيرٍ وَرَوَى عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا هِيَ أُمُّ الْمُؤْمِنِينَ الصَّدِيقَةُ بِنْتُ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ فَصَاحِبَةُ الْمُنَاقِبِ الرَّفِيعَةِ الْحَافِظَةُ لِعِلْمِ الْحَدِيثِ وَالْفَقْدَةُ

حتى قيل رُئِيَ غَمَامَتُ الشَّرِيعَةِ وَكَانَتِ الصَّوَابَةُ إِذَا اشْكَلَ عَلَيْهِمْ مَسْئَلَةٌ رَجَعُوا إِلَيْهَا وَكَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَحِبُّهَا جَاشِدًا تَزَوُّجًا وَهِيَ ذَاتُ تِسْعِ سِنِينَ وَمَاتَ عَنْهَا وَهِيَ ذَاتُ ثَمَانٍ عَشْرَةَ وَمَاتَتْ بَعْدَ الْحُسَيْنِ أَمَامَتْ خَمْسَ أَوْ سَبْعَ أَوْ ثَمَانٍ إِنَّهَا قَالَتْ مَا فَقَدْتُ بِلَفْظِ الْمُجْمُوعِ إِلَّا مَا غَابَ يَقَالُ نَقْدَتُهُ أَيْ لَمْ أَجِدْ جَسَدَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْلَةَ الْمِعْرَاجِ رَأَاهُ ابْنُ جَرِيرٍ فِي سَنَةِ مَقَالٍ وَقَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَمَا جَعَلْنَا الرُّيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ دَصْفَ الرُّيَا بِالْمَوْصُولِ إِشَارَةً إِلَى أَنَّهَا رُيَا دَحَى أَوْ تَعْظِيمًا لَهَا أَلَا فَتَنَةُ لِلنَّاسِ أَيْ امْتِحَانًا لَهُمْ هَلْ يَصْدُقُونَ بِهَا أَمْ يَنْكُرُونَهَا وَاجِبٌ بَانَ الْمُرَادُ بِالرُّوْيَا فِي الْآيَةِ وَقَوْلُ مُعَاوِيَةَ فِي الرُّوْيَا بِالْعَيْنِ وَهَذِهِ لَفْظَةٌ وَإِنْ كَانَ الْمَشْهُورُ اسْتِعْمَالُ الرُّيَا فِي الْمَنَامِ وَهَذَا التَّأْوِيلُ مَنْقُولٌ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ فِي تَفْسِيرِ الْآيَةِ هِيَ رُيَا عَيْنٍ أَرَاهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْلَةَ اسْرِي بِهِ إِلَى بَيْتِ الْمَقْدِسِ رَأَاهُ الْبَخَّارِيُّ وَاجِبٌ عَنِ الْآيَةِ بِوُجُوهِ أُخْرَاهَا أَنَّهُ رَأَى فِي مَنَامِهِ أَنَّهُ دَخَلَ مَكَّةَ فَتَأَخَّرَ وَقَعَ تَقْبِيرُهُ سَنَةً وَاسْتَجْعَلَ النَّاسُ فَكَانَ امْتِحَانًا لَهُمْ ثَانِيًا أَنَّهُ رَأَى فِي وَقْعَةٍ بَدَلًا أَمَّا فِي الْيَقِظَةِ وَأَمَّا فِي النَّوْمِ أَلَا الْكُفَّارَ قَلِيلٌ لِيُشْجَعَ الصَّحَابَةُ عَلَى الْحَرْبِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَادْعُ لَكُمْ هُمْ إِذَا التَّقِيَّتُمْ فِي أَعْيُنِكُمْ قَلِيلًا وَيُقْلَدُكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ لِيَقْضَى اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا وَمَنْ قَالَ أَنَّهُ فِي الْيَقِظَةِ فَسَرَّ الْمَنَامَ بِالْعَيْنِ لِأَنَّهُ مَوْضِعُ النَّوْمِ فِي الْعَرَفِ ثَالِثًا أَنَّهُ لَرَأَى أَمْرًا بَنِي أُمَيَّةَ عَلَى مَنبَرِهِ يَنْزُونَ كَالْقُرْدَةِ وَالْفِتْنَةُ مَا ظَهَرَ فِي دَوْلَتِهِمْ مِنَ الظُّلْمِ وَاجِبٌ عَنْ أَثَرِ مُعَاوِيَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ لَمْ يَحْضُرْ زَمَنَ الْمِعْرَاجِ لِأَنَّهُ إِسْلَامُهُ وَقَعَ يَوْمَ صَلَاحِ الْحُدَيْبِيَّةِ أَوْ يَوْمَ فَتْحِ مَكَّةَ وَكَلَامُهَا بَعْدَ الْمِعْرَاجِ بِدَرْجَةِ خَدِيشٍ لِلْحَاضِرِينَ أَرْجَحُ كَقَوْلِهِ بِالْمُخَاطَبِ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا وَالْمَعْنَى أَيْ مَعْنَى قَوْلِ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا مَا فَقَدْتُ جَسَدَهُ مِنَ الرُّوحِ بَلْ كَانَ مَعَ رُوحِهِ وَكَانَ الْمِعْرَاجُ لِلْجَسَدِ الرُّوحِ جَمِيعًا وَاعْتَرَضَ عَلَى هَذَا التَّأْوِيلِ بِوُجُوهِ أُخْرَاهَا أَنْ فَقَدَ الْجَسَدَ هُوَ عَدَمُ وَجْدَانِهِ فِي مَوَاقِفِ الْوُجْدَانِ بِخُلُوعِ مَكَانِهِ عَنْهُ وَأَمَّا إِذَا انْتَقَلَ الرُّوحُ عَنِ الْجَسَدِ ثَبَتَ الْجَسَدُ فِي مَوْضِعِهِ لَا يَقَالُ أَنَّهُ فَقَدَ الْجَسَدَ ثَانِيًا أَنَّهُ وَجَدَ فِي بَعْضِ الطُّرُقِ مَا فَقَدَ جَسَدَهُ وَلَكِنْ عَرِجَ بِرُوحِهِ وَاجِبٌ بَانَ الْبَاءُ بِمَعْنَى مَعَ كَقَوْلِهِمْ دَخَلَتْ عَلَيْهِ بَشَابُ السَّفَرِ ثَالِثًا جُلُوفُ مَنَامٍ مَا فَقَدْتُ جَسَدَهُ قَالَ الْمُحَقِّقُونَ وَهَذِهِ الرَّأْيَةُ بَاطِلَةٌ وَاجِبٌ الْعِلْمُ عَنْ قَوْلِهَا بِوُجُوهِ أُخْرَاهَا أَنَّ سَنَةً ضَعِيفٌ ثَانِيًا أَزْعَافَتْ لَمْ تَكُنْ زَمَنَ الْمِعْرَاجِ زَوْجَهُ وَلَا فِي سَنٍ مِنْ يَضْبُطُ وَلَعَلَّهَا مَا وَلَدَتْ يَوْمَئِذٍ عَلَى الْخَلَائِفِ فِي تَارِيخِ الْأَسْرَاءِ فَخَدِيشٌ لِلْحَاضِرِينَ أَرْجَحُ ثَالِثًا أَنَّ الْمِعْرَاجَ وَقَعَ مَرَّتَيْنِ مَرَّةً بِالْجَسَدِ مَرَّةً بِالرُّوحِ وَقَوْلُهَا حِكَايَةٌ عَنِ الثَّانِي وَقَوْلُهُ لِشَخْصٍ إِشَارَةٌ إِلَى الرَّدِّ عَلَى مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ كَانَ لِلرُّوحِ فَقَطْ ثُمَّ اسْتَدَلَّ عَلَى أَنَّ الْمِعْرَاجَ بِالْشَخْصِ فِي الْيَقِظَةِ بِقَوْلِهِ وَلَا يَخْفَى أَنَّ الْمِعْرَاجَ فِي الْمَنَامِ أَوْ بِالرُّوحِ لَيْسَ بِمَا يَنْكُرُ كُلُّ الْإِنْكَارِ أَيْ انْكَارُ الْكَثِيرِ وَالْكَفَرَةُ بِالْفَتْحَاتِ جَمْعُ كَافِرٍ أَنْكَرُوا أَمْرَ الْمِعْرَاجِ غَايَةً الْإِنْكَارُ ذِكْرُ صَاحِبِ الْكِتَابِ وَغَيْرِهِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَكَرَ الْمِعْرَاجَ لَامَ هَانِي بَنَتْ أَبِي طَالِبٍ فَقَالَتْ لَا تَذْكُرْهُ لِقَرِيشٍ قَالَ أَيْ فَاعِلٌ لِحَرْبِهِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَذَكَرَهُ لَأَبِي جَهْلٍ فَغَادَى أَبُو جَهْلٍ بِمَا مَعَشَرَ قَرِيشٍ فَاجْتَمَعُوا فَمَضَاهُكَ وَمِنْ مُسْتَعْجِبٍ مِنْ مَسْئَلِهِمْ عَنْ بَلْ كَثِيرٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ قَدْ ارْتَدَّ وَابْتَدَأَ ذَلِكَ زَعَمَانُهُمْ أَنَّ هَذَا كَذِبٌ رُئِيَ أَنَّهُ سَعَى قَوْمٌ إِلَى أَبِي بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَقَالُوا هَلْ سَمِعْتَ مَا قَالَ صَاحِبُكَ قَالَ أَنَا صَدَقْتُ عَلَى أَعْدَائِهِ ذَلِكَ فَمِنَ الصَّادِقِينَ مَنْ يَوْمِئِذٍ وَذَكَرَ الْعُلَمَاءُ عَلَى الْيَقِظَةِ دَلَالَةَ أُخْرَاهَا ظَوَاهِرُ الْأَحَادِيثِ مِنْ قَوْلِ رَكِبَتِ الْبَرَقَ وَأَنْبِئْتُ بَيْتَ الْمَقْدِسِ ثُمَّ عَرَجْنَا إِلَى السَّمَاءِ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنْ الْأَلْفَاظِ أَذْكَرُهَا بِالْمَنَامِ صَرْفٌ عَنِ الظَّاهِرِ وَفِي رَأْيَةِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ ثُمَّ رَجَعْتُ إِلَى خُدَيْجَةَ وَمَا تَحَوَّلْتُ عَنْ جَانِبِهَا وَقَالَتْ أَمَّا هَانِي صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ فَلَمَّا صَلَّى الصُّبْحَ قَالَ يَا أُمَّ هَانِي لَقَدْ صَلَّيْتُ مَعَكُمْ الْعِشَاءَ ثُمَّ جِئْتُ بَيْتَ الْمَقْدِسِ فَصَلَّيْتُ فِيهِ ثُمَّ صَلَّيْتُ الْفُتَاةَ مَعَكُمْ أَلَا أَنَّ ثَانِيًا حَدِيثَ أَبِي بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ طَلَبْتُكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ

البارخنة مكانك فلم اجده ذاجاب ان جبريل حمله الى المسجد الاقصى ثالثا حديث ابي هريرة وجابر ان قرينا سالتني عن مسراي
عن اشيار لم اثبتها فرفع الله بيت المقدس انظر اليه وقوله الى السماء اشارة الى الرشد على من زعم ان المعراج في اليقظة لم يكن الا الى بيت
المقدس ثم كان الى السماء في المنام والمقدس بفتح الميم وكسر الدال على الفصحى مصدريه والمشهور ضم الميم وتشديد الدال مع فتحها اي
بيت الله سبحانه وهو قبله اكثر الانبياء باضر الشام على اربعين مرحلة من مكة على ما نطق به الكتاب اشارة الى استدلال الزاعم
وهو ان الحق سبحانه مدح نفسه وعبد على اسرته بجسده الى بيت المقدس فلو كان عرج بجسده الى السماء كان احق بالذكر لانه اول
على عظم قدرته وشرف عبده ولم يتعرض الشارح لدفع هذا الدليل لضعفه اذ لا يجب على الله سبحانه شئ وايضا لحديث شعبة من القرآن
لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى قال الله تعالى سبحن الذي اسرى بعبد ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى
الذي باركنا حوله وقعت هذه الآية في بعض النسخ والاسراء هو الا ذهاب ليلا يقال اسرى بفتح السين اذا ذهب ليلا من باب ضرب
والاسراء متعد منه وقيل تكريرا للدلالة على علة الوقت والمجد الحرام الكعبة من الحرمه بمعنى العظمة او ضد الحلال للنهي عن الصيد
وقطع النبات فيه والمجد الاقصى بيت المقدس لانه كان ابعد المساجد عن الحجاز والبركة حوله بكثرة الانبياء احياءهم وامواتهم و
بالانهار والاشجار في ههنا بحثان البحث الاول القاكون بان المعراج منام استدلالا بما ذكر في بعض الاحاديث في اول القصة
كنت نائما وفي اخرها فاستيقظت وانا بالمجد الحرام واجيب عن الاول بانه كان نائما فليقظ جبريل وذهب به وعن الثاني او لا
بان المعنى رجعت الى الاحوال البشرية التي كنت عليها بعد القيوبة عنها بمشاهدة الاسرار الالهية وثانيا بان معنى استيقظت
اصبحت وثالثا بانه استيقاظ من نوم اخر بعد الرجوع ورابعا بان هذا اللفظ انما وقع عن رواية شريك عن انس وهي منكوبة فان
شريك راى في هذا الحديث ان المعراج قبل ان يبعث وهذا خلاف الاجماع البحث الثاني ذهب بعض العلماء الى ان الاسراء في النوم
بالمجد جمعا بين الاحاديث فان الانبياء تنام اعيانهم ولا تنام قلوبهم وكان للحكمة في تقيض عينه ان لا يشغله شئ من المحسوسات
عزله سبحانه ويدفع ما يرى من انه صلى بالانبياء في بيت المقدس وتكلم معهم في السماء ويمكن ان يجاب بانه كان له في المعراج
حالات مختلفة من النوم واليقظة وقوله ثم لما شاء الله تعالى اشارة الى اختلاف اقوال السلف بعد اتفاقهم على العروج الى
السماء السابعة ف قيل الى الجنة وقد نطقت الاحاديث بان النبي صلى الله عليه وسلم ركب البراق وهو انة فوق السما وودون البغل يضع
قدمه عند منتهى بصره فاقى بيت المقدس وصلى فيه كعتين ثم عرج به الى السموات فلقى على السماء الاولى ادم والثانية عيسى يحيى
والثالثة يوسف والرابعة ادريس والخامسة هارون والسادسة موسى والسابعة ابراهيم مسند اظهرة الى البيت المعمور ثم راي سدة
المنتهى اذ دخل الجنة كذا في الصحيحين وقيل الى العرش هو الجسم العظيم الذي شرفه الله سبحانه وجعله لنفسه كالسرير للملك مع تنزهه
عن الجلوس المكان لجعله الكعبة بيتا وزعم العلماء انه فلك الافلاك المتحرك من المشرق والمغرب وهو جسم بالغيب وقيل الى فوق
العرش هذا مبنى على ان العرش ليس نهاية لعالم الاجسام خلا للفلاسفة ولا دليل لهم على ذلك الا نفى ما لا يدل عليه الدليل
استحسانا وقيل الى طرف العالم اي نهاية عالم الاجسام التي ليس راءها مكان ولا هواء بل العدم الصريف اما الامتداد الموهوم فوهم

باطل واعلم ان تفصيل الاجسام العلوية فلا يعلم الا الله سبحانه وامام اذكرة الحكماء من انحصارها في الافلاك السبعة والكواكب فانما تصدق
 العد الذي يضبط به الحركات العلوية ولا دليل على نفي الزائد ذهب صاحب الفتوحات الى اثبات الافلاك السبعة للسيارة ثم الفلك السابع
 ثم الفلك الاطلس ثم الكرسي ثم العرش وقال الشيخ ابو الحسن الرافعي سعدت في القوافيات الى سبعة الف عرش نقبل الى ارجع لا وصول لك
 الى العرش الذي عرج اليه محمد صلى الله عليه وسلم انتهى والله تعالى اعلم بملكوته وامام اذكرة اصحاب السيركا لمعين المورخ وغيره من عجائب ليلة
 المعراج ومشاهدة اصناف الملائكة في كل سماء فاكترها من الموضوعات فطليح بالاعتماد على ما في كتب الحديث فلا سراة وهو من المجدد للحرار
 الى بيت المقدس قطعي اي يقيني ثبت بالكتاب اي القرآن ويكفر منكرة والمعراج من الارض الى السماء مشهور اي ثبت بالحدوث المشهور فلا
 يكفر منكرة بل يفسق ومن السماء الى الجنة او العرش او غير ذلك احاد بعد الهزة اي مرى بخبر الاحاد وبان منكرة راعرض عليه بانه ينافي ما
 سبق من قوله اي ثابت بالخبر المشهور واجيب بان المشهور هو العروج من السماء الى ما فوقها واحاد هو خصوصية الجنة والعرش ثم يصحح انه
 عليه الصلوة والسلام انما راي ربه بغواة اي بقبلة لا بعينه اختلف السلف والخلف فيه على اقوال احادها انكار الرؤية وهو قول عائشة
 والمشهور عن ابن مسعود بن وابي هريرة وعن مسروق قال لعائشة هل راي محمد به قالت لقد تفشعني مما قلت من حدثك ان
 محمد راي به فقد كذب قال فابن قوله تعالى ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى الايات قالت ذلك جبريل كان ياتيه في
 صورة الرجل وانه هذه المرة في صورة التي هي صورة نبيك فافق كما رواه البخاري مسلم ثانيا اثبات الرؤية بالقلب وهو رواية عن ابن
 عباس قال القاضي عياض جاء في الحديث لم يبعث الله نبيا الا رايته بقلبي مرتين عن ابن عباس قال سئل هل ايت بك قال ايت
 بغواة واه ابن جبريل قالها اثبات الرؤية بالعين وهي الرؤية المشهورة عن ابن عباس وعليه الشيخ ابو الحسن الاشعري وفي شرح مسلم
 للامام محمد بن النوفلي هو الراجح عند اكثر العلماء رابعها التوقف وهو راي سعيد بن جبير واختار الشارح القول الثاني والثلث
 لانه مؤيد بالحديث ولانه لا يدل على الرؤية بالعين نص واما قول ابن عباس فلعل اجتهادي واما حديث جابر رايته في مشافهة
 لاسك فيه نفى ثبوته نظره لا يغربك وقوله في غنية الطالبين المنسوبة الى لغوث الاعظم عبد القادر جيلاني قدس سره العزيز فالنسبة
 غير صحيحة والا حاديث الموضوع غيبها رافعة وكرامات الاولياء حق الولي هو العارف بالله تعالى وصفاته بحسب ما يمكن حسب
 بفتحتين او بالسكون وما مصدية اي بقدر الامكان المواظب صفة المعارف اي الملائم على الطاعات حتى قيل ان الولي الكامل لا يترك
 المندوب المجتنب عن المعاصي حتى انه يخرج بالكيفية واصرار الصغير عن الولاية المعرض عن الفهمك اي الاستغراق في الذات الشهوات
 اراد المباحات واما الاجتناب عن كل ما يلدن وينتهي فليس من الطريقة المحمدية بل من فعل رهبان النصارى والهنود وقد صرح النبي عنه
 في الاحاديث وكبرامته ظهروا خارجا للعادة من قبله بكسر القاف وقصم الباء اي من جانب غير مقارن نعمت لا مراو حال منه لدعوى
 النبوة اشارة الى دفع شبهة المنكرين للكرامات وهي اشتباهه النبي والولي كما لا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا
 سواء صدق عن كافر او مومن فاسق وما يجب ان يعلم ان من واطب على الرياضات الشاقة ظهرت عنه الخوارق ولو كان كافرا وهذا
 امتحان شديد لضعفاء المسلمين وسبب اضلالهم وسوء اعتقادهم بالشرائع ليحفظ المومن ايمانه عن هذه الاذنة وسمى استدراجا لانه

سبب الوصول الى الناس بالتدريج وما يكون مقصودنا بدعوى النبوة يكون معجزة واعلم ان الكرامات انكرها المغنزة ولا ستاذ ابو اسحق الاسفرائيني
ومن العجيب ان قبل الاستاذ ينقض دعواه لان الدعاء عند استجاب وهذه كرامة ولكن المحقق ان الاستاذ لا ينكر الكرامات راساً بل يقول
ما كان معجزة للنبي لا يكون كرامة للولي وقد اجمع المحققون من اهل السنة على حقية الكرامات والدليل على حقية الكرامات ما تواتر عن كثير
من الصحابة ومن بعدهم وصنف فيها الامام الفقيه حافظ الحديث ابو العباس جعفر بن محمد النسخي المشهور بالامام المستغفرى من اعظم
ما وراء النهر كتاباً باسمه الدلائل وروى فيه كرامات غريبة باسنادين سلسلة ومن نظري كتب تاريخ الاولياء وجد بجانب بحيث
لا يمكن انكاره ان قلت كيف لا يمكن وقد انكره قوم قلت معناه لا يصح انكاره عند العقل الثاقب خصوصاً الامر المشترك وهو ظهور
الكرامة وان كانت التفاصيل احاداً في ظاهر العبارة عندنا نوع تدافع لان قوله خصوصاً يدل على ان بعض التفاصيل ايضاً بلغ التواتر و
بطلان الانكار لكن الامر المشترك احق بذلك وقوله ان كانت التفاصيل احاداً يدل على انه لم يتواتر من الكرامات الا القدر المشترك فلو
ترك قوله خصوصاً قال بحيث لا يمكن انكار الامر المشترك لكان احسن وايضاً الكتاب ناطق بظهورها اي الكرامة من مريم ام ميثى عليه
السلام ومن صاحب سليمان عليه السلام وهو وزيره اصف وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة الى اثبات الجواز قد ما المتكلمين يشنون
جواز الكرامة ثم وقوعها ويستدلون على الجواز بان الكرامة امر ممكن اذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته وقد تقررت الحق سبحانه قادر
على كل ممكن وانه لا غرض لفعله حتى يعوقه بعض الاغراض عن خلق ممكن فنثبت جواز الكرامة وانما يفعل ذلك لانه لا يجوز الاشتغال
بالنصوص على الامر المحال بل يلزم صرفنا عن الظاهر واخبار الشارح قصر المسافة فانه لما ثبت وقوعها بالتواتر ثبت جوازها فوجب حمل
النصوص على ظواهرها ولذا قدم التواني على الكتاب ثم اورد المع كلاً ما يشير الى تفسير الكرامة في قوله نقض العادة للولي والى تفصيل
بعض جزئيات المستبعدة من جري العادة جداً بالكسر والتشديد بمعنى القطع جداً فقال فيظهر الكرامة على طريق نقض العادة
للولي اللام متعلق بقوله يظهر من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة بيان للكرامة او نقض العادة كالتيان صاحب سليمان
عليه السلام وهو اصف بمد الهمة وكسر الصاد بن برخيا على الاثر قيل الخضر عليه السلام وقيل جبريل عليه السلام وقيل ملك كان
يؤيده بعترين بلقيس الباء متعلقة بالاتيان وبلقيس بكسر الباء والقاف اسم امرأة كانت تملك اليمن وكان لها عرش عظيم فكتب اليها
سليمان عليه السلام ان تاتي اليه مسلمة فسارت اليه ناراد سليمان عليه السلام ان يظهر عليها معجزة فاحضرها حبه عرشها باهر سليمان
قبل ارتداد الطرف هو النظر وارتداد عبارة عن اطباق الجفن كان النظر يخرج بفتحها ويرجع بضمها وتفصيل القصة في
القرآن قال يا ايها الملايكة يا بني بعثها قبل ان ياتوني مسلمين قال هفريت من الجن انا اتيك به قبل ان تقوم من مقامك واني
عليه لقوى امين قال الذي عنده علم من الكتاب انا اتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك وقال بعضهم ان سليمان عليه السلام هو
الاتي بالعرش وقوله انا اتيك خطاب منه للعفريت مع بعد المسافة وهي مسيرة شهرين وانكر بعض الفقهاء قطع المسافة البعيدة في
المدة القليلة من الولي وعارضة بعض الفقهاء فقال من انكر ذلك كفر مستند لا بهذه القصة ولكن عندنا في كونها من قطع المسافة نظر
لان الظاهر ان اصف احضر العرش بتصرف باطنى لا بان يذهب ويحمل ومن اللطائف ما ذكره بعض الصوفية القائلين بتجدد الامثال

في الاجسام ان عرشها انعدم في سبأ وتجدد عند سليمان عليه السلام ولا فضل هو الاستدلال بما تواتر عن الاولياء كما فعله الشارح في التلويح
 وقال الشيخ ابو عبد الله الباقى امام مكة ان الشيخ ركن الدين ابا الفتح القرشي الملقب بالملطاني والشيخ نصير الدين سراج الدهلوى يعلين
 في المسجد الحرام وامثال في توارخ المشايخ اكثر من ان يحصى وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة كما في حق مريم رضى
 الله عنها كما دخل عليها زكريا المحراب اى المسجد فسمى موضع العبادة محرابا كانه ان الحبيب الشيطان وجد عند هارثا وكانت ام مريم
 امرأة صالحه فحملت بطنا ونذرت ان تجعل ولدا من خدام بيت المقدس فولدت مريم فحملتها الى خدام البيت فاخذها زكريا عليه
 السلام وكان يسهم وكانت خالة مريم في نكاح فبنى لها في المسجد مكانا رفيعا وعلق عليها الباب وكان يصعد اليها بسلام وياتيها بطعامها و
 شرابها فيجدها عند هارثا كهة الصيف في الشتاء وفاكهة الشتاء في الصيف قال زكريا لمريم في ذلك هذا اى من اين قالت هو من عند الله
 واورثها لانه يحتمل ان يكون ارضا صاعدا لعيسى او معجزة لذكرها عليها السلام وللجواب انه تكلف اما الاول فلانه قبل تولد عيسى اما الثاني
 فلان قول زكريا في ذلك هذا لا يلايمه وكونه امتعا نا خلاص الظاهر والمشئ على الماء كما نقل عن كثير من الاولياء فرى انه كان للشيخ احمد
 ابن خضريه الفريد يمشون على الماء ويطيرون على المهاد والطيران بفخر الياء في الهواء كما نقل عن جعفر بن ابى طالب هو اخو على
 المرتضى رضى الله عنهما كان من عظماء الصحابة هاجر الى الحبشة وقدم المدينة يوم فتح خيبر فقال النبي صلى الله عليه وسلم لا ادرى انا بفتح
 خيبر افرح ام بقدم جعفر او كما قال وذكره النبي صلى الله عليه وسلم في الجبار الرقياء كما رواه الترمذى ارسله النبي صلى الله عليه وسلم في عسكر
 الشام فاستشهد قطعت يده فجعل الله سبحانه له جناحين يطير بهما وعن ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رايت
 جعفر يطير في الجنة مع الملائكة رواه الترمذى ولذا يسمى الطيار في كلام الشارح نظرا لان الطيران بعد الموت خارج عما نحن فيه و
 لقمان السرخسى وغيرها وكلام الجهاد والعجم مؤنث اجمع وهو ما لا يتكلم من الحيوانات اما كلام الجهاد فكما ترى انه كان بين سلمان بالفخر
 صحابى جليل القد حتى جاء في الحديث سلمان منا اهل البيت وايضا قال لو كان الايمان عند الثريا لئلا له رجال من هؤلاء رواه الشيخان
 وايضا قال الجنة تشاق الى ثلثة على وعما و سلمان رضى الله عنهما رواه الترمذى واصله رام نيز بلدة بفارس خرج يطلب بين الحق
 فتصير ثم اخذ بعض الظلة بالرق فتناوله بضعة عشر رباحا حتى قدم المدينة فعرف النبي صلى الله عليه وسلم بعلاماته فاسلم واشترى نفسه من
 مالكة وبرو عان عاش مائتين وخمسين سنة وقيل ثلاث مائة وخميس سنة وادرك بعض اوصياء عيسى عليه السلام وابى الدرداء من
 من كبار الصحابة والجهتدين حتى قيل انتهى علم الصحابة الى عمر على وابى بن كعب وزيد بن ثابت وابى الدرداء وابن مسعود رضى الله
 عنهم اجمعين رضى الله عنهما قصعة بالفخر انا معروف وبالفارسية كاسه فسبحت وسمعا تسبيحها رواه البيهقى وابو نعيم كلاهما في
 دلائل النبوة واما كلام العجم فتكلم الكلب لاصحاب الكهف وهم سبعة رجال من المؤمنين هربوا من قيانوس الملك حين دعاهم
 الى شرك فاتبهم كلب فطردوه فتكلم وقال لا تطردوني فاني احب اولياء الله تعالى وكما ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال بينا بين
 طرف للزمان والمكان اذا اضيف الى المفرد نحو سرت بين العصر والمغرب واقمت بين مكة والطائف وقد يضاف الى الجملة الاسمية او
 الفعلية فموجب ان يستعمل في الزمان خاصة وان يلحقه الف الاشباع او ما وان يكون فيه معنى المجازات وان يكون بعده جملة

هي جوابه نحو بينا انا قايما جاء زيد وبينما امشي لقيت عمرا وقد يذكر في الجواب حروف المفاجات وهو اذ واذا نحو بينا انا جالس اذ جاء
بكر ولم يرضه الا صمعي وقد اخطا الثبوت في الاحاديث وبين على الاول منصوب بالجواب وعلى الثاني بمعنى المفاجات لا بالجواب
لان في محل الجواب ضامة حروف المفاجات والجزم لا يعمل في ما تقدم على الجازم رجل مبتدأ خبره يسوق بقرة السوق راندن والتاء
للتانيث او للوحدة قد حمل عليها اي وضع عليها شيئا ثقيلا وفي رواية بينا رجل راكب على بقرة والمنافاة مد فوعتانه كان راكبا و
حامل اذ التفت البقرة الى التفات النظر الى عيين او شمال او خلف وقالت اني لم اخلق لهذا وانما خلقت للحراث اي للزراعة و
فيه تصريح بان الحمل على البقر ظم فقال الناس اي الصحابة سبحان الله بقرة تكلم بضم الميم وحذف احد التائين وكان هذا القول
تعجبا لا حمقا وقال النبي صلى الله عليه وسلم امنت بهذا اي بان الله سبحانه قادر عليه والحديث رواه البخاري مسلم عن ابي هريرة في
مع قليل تفاوت وفيه فقال فاني او من به وابوبكر وعمر وما هما ثم وهذا فضيلة عظيمة للشيخين وفي كون الحديث دليلا على
الكرامة نظرا لليس تكلم البقرة من تصرف احد من الاولياء فلم امر من الشرا من تعرض له وغير ذلك من الاشياء مثل رؤية
عمر وهو على المنبر بالمدينة صلى الله عليه وسلم مشروفا جيشه نصب بالرؤية بنهاوند موضع بالبحر طوله ثلث وثمانون درجة وعرضه
اربع وثلاثون كما في الزيج وهو على اكثر من خمسمائة فرسخ عن المدينة حتى قال لا مير جيش يا سارية هو اسم الامير الجبل الجبل
نصب على التحذير تحذير اذ لعل فقال من وراء الجبل اي ما خلف ما كعد وهناك اي لا تخفانه يضرب على المسلمين من حيث
لا يعلمون وفيه نظر ستعرفه وسامع سارية عطف على رؤية كلامه مع بعد المسافة ترى ان عمر بن الخطاب بعث جيشا و امر
عليهم سارية بن زعيم فبينما هو يخطب على المنبر يوم الجمعة بمدينة اذ ترك الخطبة وقال يا سارية الجبل ثلث فراسا فالتفت الحاضرون
بعضهم الى بعض حتى قال بعضهم انه مجنون فقال علي بن ابي طالب ثم سأل عبد الرحمن بن عوف وكان يستأنس به فقال
رايت المشركين هزمونا اخواننا وياقوتهم من بين ايديهم وظفروهم فامرهم ان يسندوا ظهورهم الى الجبل حتى يقااتلوا من جهة واحد
فجاء بشير بعد شهر وقال حاربنا العدو وقت الصلوة الجمعة فهمزونا فسمعنا مناديا ينادي يا سارية الجبل فلحقنا بالجبل فانهزم العدو
وهذا المخلص ما رواه البيهقي وابو نعيم والطيب وابن مردويه فعلى هذا يكون قول الجبل منصوبا بتقدير التزم ونحوها وعلى ما ذكره
الشم بتقدير اتق ولكن المعتمد ما رواه المحدثون وكثير خالد رضي الله عنه هو خالد بن وليد بن مغيرة القرشي هاجر بعد الحديبية
واسلم ولقبه النبي صلى الله عليه تعالى عليه وسلم سيف الله لاجتماعه في الجهاد في الجهاد من النبي صلى الله عليه تعالى عليه وسلم وبعد السهم هو واد
يقتل اذا شرب اما في الساعة واما بالهل حتى بعد سنة من غير الضرر به ذكره المير من علماء الشافعية ان نصارى الحيرة ارسلوا
اليه عبد المسيح المعمر باكثر من ثلث مائة وخمسين سنة فجاء وفي يده قارورة فقال خالد ما هو قال سم الساعة اريد ان اشرب اذ رايت منك
ما اكرهه فاخذ خالد ذكر اسم الله وشربه فانصرف رسولهم واخبرهم بهذا العجب فصالحوه ولم يحاربوه وقال القاري الهروي
في تخريج الكتاب واه ابو يعلى والبيهقي وابو نعيم في الدلائل وكجربان النيل نهر عظيم يجري تحت مصر من المغرب الجنوب الى المشرق و
الشمال بكتاب عمر رضي الله عنه ورواه لما فتح عمرو بن العاص الصحابي مصر في عهد عمر بن الخطاب قال له اهله ان النيل لا يجري

الابان يلقى فيه جارية بكره افضل ما يكون من الحلى والثياب اذا مضى احدى عشرة ليلة من هذا الشهر فقال عمرو هذا لا يكون في الاسلام
فجحف النيل حتى اراد الناس الجلاء فكتب الى عمرو فاستحسن عمر غيبة عن القام الجارية وبعث بهذا الكتاب يلقى في النيل من عبد الله عمر
امير المؤمنين الى نيل مصر اما بعد فان كنت تجري من قبلك فلا تجروا ان كان الله تعالى يحريك فبحرك
مزقته الى يومنا راها ابو الشيخ واختصرناه وفي سنده من لا يعرف وامثال هذا اكثر من ان يحصى كما يظهر من كتب الصوفية ولما استد
المعتزلة المنكرون لكرامات الاولياء بانه لو جاز ظهور خوارق العادات من الاولياء لاستبهرت بالمعجزة فلم يتميز النبي من غيره وهذا محال
لا بطلان حكمة بعث الانبياء اشار الى الجواب بقوله ويكون ذلك اى ظهور خوارق العادات من الولي الذي هو من احاد ائمة معجزة للرسول
الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من ائمة لا يظهر بها اى بتلك الكرامة انه ولي ولكن يكون وليا اولا وان يكون محققا اى حقا
حق في ديانته بالكسر بمعنى الدين القوي وديانته مبتدأ وخبره الاقرار بالقلب واللسان يريد ان المراد بالاقرار ههنا ليس ما يقابل
التصديق بل ما يعجز به يسأل الرسول مع الطاعة له في اوامره ونواهيه حتى لو ادعى هذا الولي المظهر للخارق الاستقلال بنفسه وعدم
المتابعة للنبي لم يكن وليا بل كافرا ولم يظهر على يده ذلك اى الخارق الذي يسمى كرامة بل انما يظهر عنه الاستدراج والحاصل اى حاصل
الجواب ان الامر للخارق للعادة فهو هذه الغاء تليدة الوقوع في كلام البلاء بالنسبة الى النبي معجزة سواء ظهر من قبله بكم نفخ اى من
جانبه اذ من قبل احاد ائمة وبالنسبة الى الولي كرامة اى اذا ظهر عن الولي الخلوقة عن عوى نبوة من ظهر ذلك من قبله لان الولي لا يدعى
النبوة ولا يدعى المعجزة من دعواها ثم اشار الى فرق ثلثة بين صاحب المعجزة والكرامة فقال فالنبي لا بد من علمه بكونه نبيا ومن قصده اظهار
خوارق العادات لان الخدي لا يمكن بدون قصد ومن حكمة قطعا بموجب المعجزات اى لا بد من ان يكون حكم النبي قطعا مفيدا للبينين
بمقتضى معجزاته الدالة على صدقه وفي عبارة الشارح نوع قصص ولعل شيئا سقط من النسخ بخلاف الولي فانه قد لا يعرف ولا يتبين بل ربما
اعتقد انه من شرار الناس ههنا لفسد وايضا لا يلزم اظهار الخارق تصد بل نهي كبار مشائخ الطريقة عن ذلك فحاشا ان يؤدي الى الاعجاب
اللام الا اذا اشتدت الحاجة وايضا ليس خبر الولي مقطوع الصدق فقد يغلط الكشف.

بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في الامامة وفضل البشر ذكر المحققون ان فضيلة المحدث غفرا في الكلام هي كثرة الثواب اى عظم
الجزاء على اعمال الخير لا شرف النسب والا لزم ان يكون ولنا النبي افضل من النبي الذي ليس ابوة نبيا ولا كثرة الطاعات الظاهرة لان الثواب
ليس على حسب مقدارها لان انفاق احدنا جبل احد صبا لا يبلغ مد الصحابة ولا تصنيفهم كما في الحديث العجيم والسرف في ذلك ان اصل الخير
هو الاخلاص في العمل ومحبة الحق سبحانه ودوام الحضور معه في امور باطنة ولذا قال بكرين عبد الله المرني ما فضلكم ابو بكر بصوم وصلوة
ولكن بشئ في قلبه انتهى فلا يخفى ان كثرة الثواب لا تقام الا باخبار الشارع ولا مدخل فيها للعقل والمناقب الظاهرة فاحفظ فانه يحل كثيرا
من شبه الشيعة بعد نبينا صلى الله عليه وسلم اعلم ان المذهب عند اهل السنة ما رواه الحاكم وابن عدي والخطيب عن ابي هريرة عن ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال ابو بكر وعمر خير الاولين والاخرين وخير اهل السموات وخير اهل الارضين الا النبيين والمرسلين ثم از العلماء يستعملون
كلمة بعد في امثال هذا المقام بمعنى بعدية الشرف فيقولون افضل الانبياء بعد نبينا ابراهيم وافضل الكتب بعد القرآن التواتر فعلى هذا في

عبارة للمقصود لا نادى تفضيل الخلفاء على باقى الانبياء ولذا قال الشارح والاحسن ان يقال بعد الانبياء لئلا يلزم فضل الخلفاء على الانبياء
وانما لم يقل والواجب لا مكان محل البعدية على الزمانية كما ذكره بقوله لكنه اراد البعدية الزمانية وليس بعد نبينا بنى فلا يلزم تفضيل
لخلفاء على بنى ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام يريد ان كلام المم مع نازيل بالبعدية الزمانية لا يخلو عن قصور لان
عيسى عليه السلام حي على السماء الرابعة بعد زمان نبينا صلى الله عليه وسلم فيجب ان يراد ان افضل بعد نبينا صلى الله عليه وسلم سوى عيسى
عليه السلام ابو بكر قلت وفيه قصور اخر وهو انه لا يفيد تفضيل الخلفاء على الامم الماضية مع انه من المعتقدات المهمة انهم اذ لو اريد
كل بشر يوجد بعد نبينا اى يكون حيا بعده سواء ولد قبل او بعد انتقض كلام المم بعيسى عليه السلام لانه موجود بعد نبينا وقد يجاب
بان المراد هو الوجود الموصوف بالبعدية فقط لا بالبعدية والقبيلة معا ولو اريد كل بشر يولد بعده لئلا ينتقض بعيسى عليه السلام لم يفد
كلام المم التفضيل على الصحابة لانهم ولدوا قبله او في زمانه لا بعده ولو اريد كل بشر هو موجود على وجه الارض في زمانه عليه السلام لم يفد
التفضيل على التابعين ومن بعدهم وكذا على الامم السابقة ويمكن ان يجاب بانه قد صح ان الصحابة افضل من التابعين من الامم السابقة
لقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس فالفضل على الصحابة يوجب الفضل على الكل فالكلام دال على المطلوب لكن غير مصرح به لذا قال
والاحسن لان التصريح في نحو هذا المقام افضل ولو اريد كل بشر يوجد على وجه الارض بعد زمانه في الجملة سواء كان تولده في زمانه او بعد
او قبله ليدخل الصحابة والتابعون ومن بعدهم انتقض بعيسى عليه السلام لانه ينزل على وجه الارض ان قلت هذا تكرار لما مر من قوله
اذ لو اريد كل بشر يوجد بعد نبينا انتقض بعيسى قلت الوجود فيما سبق غير مقيد بكونه على وجه الارض فمادة النقص على الاول متحققة
بعد نبينا صلى الله عليه وسلم في كل زمان وعلى الثاني لا يتحقق الا عند نزول عيسى على الارض بقى ههنا بحثان الاول وجه تخصيص عيسى
بالذكر ومع ان الحضرة والياس ادريس ايضا من الاجياء هو ان حيوة عيسى ثابتة باحداث التواترة وفي هؤلاء الكرام الثلاثة خلاف
الثاني قال بعض المحققين يمكن حمل كلام المم على بعدية الشرف لان اقتران الحكم بوصف النبوة يشعر بالحق الانبياء كلام نبينا صلى
الله عليه وسلم ابو بكر الصديق بالكسر التشديد كما سمي قبل الاسلام عبد الكعبة فسماه النبي صلى الله عليه وسلم عبدا لله وقد نزل تسميته
بالصديق من السماء وروى انه امن بنبوته صلى الله عليه وسلم قبل نبوته حين اخبر بحيراء بانه سيبعث نبيا ولم يجحد لصنم قط
الذى صدق بيان لوجه التسمية في النبوة من غير تلثم اى توقف وعن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما كنت في
الاسلام احدا الا وابى على وراحتنى في الكلام الا ابن ابي حنيفة فاني لم اكلمنى شي الا قبله واستقام عليه رايه ابو نعيم وفي المعراج
بلا تردد معشدة انكار الناس امر المعراج حتى قيل ارتد ذلك بعض من امن ثم عمر الفاروق الذى فرق بين الحق والباطل
بيان لوجه التسمية والفارق مبالغة الفارق في القضايا والخصومات فقد روى ان منافقا خاصم يهوديا فاستكها الى رسول الله صلى الله
عليه وسلم فحكم عليهم فلم يرض المنافق وقال نتحاكم الى عمر فاخذ عمر سيفه وقتل المنافق وقال هكذا اقضى لمن لم يرض بقضاء الله و
رسوله فقال جبريل ان عمر فرق بين الحق والباطل فسمى الفارق رايه ابن ابي حاتم واختصرناه وقال ابن عباس سالت عمر لم سميت
الفارق قال اسلمت والمسلمون يخفون خوفا من قریش فقلت يا رسول الله نحن على الحق فلا نخشى فخرجنا حتى دخلنا المسجد فاصابنا

قريناً حزبي شديد نسأله رسول الله صلى الله عليه وسلم الفارق يومئذ رآه ابن عساكر واختصرناه وهو اول من سمي بأمير المؤمنين ثم عثمان
 ذو النورين لان النبي صلى الله عليه وسلم زوج رقية بضم ففتح فتشديد ولما ماتت رقية زوجها ام كلثوم وكلتاها من بنات النبي صلى الله
 عليه وسلم من خديجة وزعت الرافض انهما من بابيه وهو باطل وسمى بنتا الرسول صلى الله عليه وسلم نورين لشرفهما اولا لان رسول الله
 سماهما كريمتين فغيرا نعتيه رفوعاً ازاد اوحى الى ان ازوج كريمتي من عثمان رآه الخطيب والكرميان العيان كقولهم من احب
 كريمتي فلا يكتب بعد العصر ولا حاجة الى ان يقر سميتها باسم ابيهما لان النور من اسمائه صلى الله عليه وسلم فانه تكلف ولما ماتت ام كلثوم
 قال لو كان عند ثالثة لزوجتكها عن عصمة بن مالك رفوعاً وزوجا عثمان لو كان ثالثة لزوجته وما زوجته الا بالوحى من الله
 رآه الطبراني بل قال علي سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول لو ان لي اربعين ابنة لزوجتك واحدة بعد واحدة رآه ابن عساكر
 ثم علي بن المرتضى الا رضاء برگزیدن من عباد الله متعلق بالمرتضى وحلص اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بالضم التشديد
 جمع خالص عطف على عباد الله على هذا على الترتيب المذكور وجدنا السلف هم الصحابة والتابعون واتباعهم والمراد اكثرهم قال
 بعض المحشين المراد من السلف الصحابة والتابعون فقط واما الذي توقف في عثمان وعلى رضي الله عنهما والذي فضل الثاني على الاول
 فمن المتأخرين انتهى والظاهر انه لو لم يكن دليل على ذلك لما حكموا بذلك لان عادتهم شدة الاجتهاد في تحقيق الحق وفي الموافقة
 ظنناهم يقتضي بانهم لو لم يعرفوا ذلك لما طبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم في ذلك القول وتفويض ما هو الحق الى الله تعالى انتهى و
 اما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين اى الشيعة واهل السنة متعارضة ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شئ من الاعمال او يكون التوقف
 فيه محلاً بشئ من الواجبات يريد ان هذه المسئلة ظنية ودليلها حسن الظن بالسلف ولولا نقلهم لكان السكوت عنها افضل ما اولا
 فلان دلائل الشيعة واهل السنة متعارضة فلا جزم بشئ منها واما ثانياً فلان المسئلة اعتقادية لا عملية ولا كفارة بالظن انما يحوز في
 العمليات لا في الاعتقادات واما ثالثاً فلان السكوت عنها لا يضر بشئ من واجبات الشرع وعندى في الكل بحث اما في الاول فلا
 ادلة اهل السنة احاديث صحيحة واضحة الدلالة واما ادلة الشيعة فاما موضوعات او غير واضحة الدلالة فلا تقارض ينكشف هذا
 بالنظر في كتب الحديث لكن علماء الكلام بمراحل عن علم الحديث واما في الثاني فلان الحكم بعدم كفاية الظن في الاعتقادات ليس على الاطلاق
 وذلك لا نجد علماء السنة سلفهم وخلفهم يذكرون في كتب الاعتقاد مسائل منطقية كتفصيل الملك على الانبياء او بالعكس ان فضل
 الانبياء بعد نبينا ادم ابراهيم او موسى او عيسى عليهم السلام وان افضل الصلابة الفشرة البشرية ثم اهل بد ثم احد ثم الشجرة والخلافة
 ثلثون سنة مستدلين بحجج الواحد ان المجتهد يخطئ ويصيب خلا فالبعضهم وكما قالهم المصطوية في عصمة الانبياء وقول بعضهم لا يما
 لا يزيد ولا ينقص وبعضهم يزيد وينقص الى غير ذلك فلم ان عدم جواز الظن في العقائد انما هو حيث يطلب اليقين كالتوحيد الرسالة و
 اذا كان الظن فاسداً لظن المشركين الذين نعى عليهم القرآن ابرأ من الظن واما اذا افاد الدليل الظن مسألة اعتقادية جاز تسليمها على
 حسب الظن بل وجب ذلك للقطع بان الدليل قد افاد الظن بكونها حقاً ولا يلزم اهل كثير من الاحاديث الا افراد المرورية في الاعتقاد
 وجعل وجوهاً لعدمها كاحاديث تفصيل احوال القبر والخشوع واما في الثالث فلان المسائل التي يتوقف الواجبات عليها قليلة جداً

فلم ان نأخذ الاعتقادات ليست محصورة في توقف الواجبات عليها بل الاعتقاد مقصود بنفسه لو سلم فنقول هذه المسئلة يدل عليها
ابطال مذهب الشيعة فان اول اصولهم ان عليا رضي الله عنه افضل الكل يعرفون عليه انما شبه الصحابة بالنبي صلى الله عليه وسلم فهو
الخليفة وان مذهب هو الحق لا مذهب غيره وان الصحابة ظلموا حيث استخلفوا غيره مع اننا افضل واعلم واشجع وان الظالمين غير عدول
فلا يصح رواية الحديث عنهم فيبطل كل حديث رواه اهل السنة وهذا هو ترتيبهم في تفضيل ضعفاء المسلمين فسادا اشد من مفاسد
مذهب المعتزلة والجبورية واشباههم فيجب على العلماء الاهتمام بمسئلة الافضلية وانما اطنبنا الكلام في هذا المقام لان الشارح قد تساهل
فصار كلامه منزلة الاقدام حتى سمعنا الشيعة يحجبون بعبارة ويرلقون بها كثيرا من طلاب العلم والله يقول الحق وهو هادي السبيل وكان
السلف كان اصلها للتبعية قد تستعمل في موارد الظن وهو المراد كانوا متوقفين في تفضيل عثمان على علي رضي الله عنهما اعترض عليه بان
مناف لقوله على هذا وجدنا السلف واجيب بان معناه على هذا وجدنا اكثر السلف وكان بعضهم من توقفين فلا منافا بين كلامي الشرح لا بين
كلامه وما نقل عن بعض السلف ان عليا افضل من عثمان فيمكن عندي ان يجاب بان المشار اليه بقوله على هذا وجدنا السلف
هو تفضيل ابي بكر على علي رضي الله عنهما وهذا التخصيص وان لم يسا عدل اللفظ لكن يدل عليه ان المبحوث عنه بين اهل السنة والشيعة
هو تفضيل احدهما على الاخر حيث جعلنا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين ابي بكر وعمر ومجبة للثنتين عثمان وعلي في و
الثنتين بفتحين زوج البنت ودليل توقفهم الاكتفاء بل كراهية فيهما من غير تعرض للتفضيل كما في الشيخين وحسبك دليلا على الاهتمام
بمسئلة الافضلية انما من علامات السنة والا نصاب اصله جعل الشيء نصفه ثم اطلق على الصالحين النصفين بقسمته المتاع المناد
فيه بينهما نصفين ثم اطلق على العدل بين النصفين انه ان اريد بالافضلية كثرة الثواب اي كثرة الجزاء على اعمال الخير والدراجات
الرفيعة في الجنان وكثرة التقرب الى الرحمن فللتوقف جهة لان كثرة الثواب لا تعرف بالعقل ولذا توقف الامام مالك قيل له اي
الناس افضل بعد نبينهم فقال ابو بكر وعمر بلا شك فقل له وعثمان وعلي قال ما ادركت احدا اقدر به بفضل احدهما على
الاخر وكذا توقف امام الحرمين وابو الباس القلانسي وان اريد بكثرة ما بعد ذلك والقول من الفضائل من متعلقة بقوله بعد ذلك لان فضائل
على كثيرة جدا من الكمالات العلمية والجهاد والاجتهاد في الطاعة والبلاغة في المواعظ وملازمة النبي صلى الله عليه وسلم في الحضرة السفر وتثنية
بازد واجر سيده النساء وابوينة اليمانيين وانتساب طرق الصوفية منه وكثرة ورده الاحاديث في مناقبه وظهور الخوارق عنه وشجاعته و
سخاوته الى غير ذلك مما ذكره علي في الحديث ولذا ذهب بعض العلماء الى اننا افضل من عثمان كلاما ابي بكر بن خزيمة وسفيان الثوري
وهو رواية ضعيفة عن الامام ابي حنيفة حاز قلت ما الحق في هذا المقام قلت قد تقرر ان المبحوث عنه هي الافضلية بمعنى كثرة الثواب
وانما لا تعرف الا باخبار الشارع وان المناقب الظاهرة لا تدل عليها ثم انما نجد دلائل شرعية على ان عثمان افضل احاديث
عبد الله بن عمر قال كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم حي افضل امته بعد ابو بكر ثم عمر ثم عثمان فبلغ ذلك رسول الله
صلى الله عليه وسلم فلا ينكره رواه الترمذي وثانيها نصوص السلف فعن علي قال خير الناس في هذه الامة بعد ابي بكر عمر الفارسي
ثم عثمان ذو النورين ثم انما نراه الحافظ ابو سعد السمان كما في فصل الخطاب بل حكى ابو منصور البغدادي الاجماع على ان عثمان في

افضل وعن عبد الله بن عمر قال اجمع المهاجرون والانصار على ان خير هذه الامة ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم ابي بكر ثم
 الامام النورى فى شرح مسلم الصحيح المشهور تقديم عثمان على علي رضي الله عنهما انتهى وفى التعرف اجمع الصوفية على تقديم ابي بكر ثم
 عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم وذكر القاضى عياض عن الامام مالك انه رجع عن التوقف الى هذا وحكى القسطلانى عن سفيان
 الثورى انه رجع عن تفضيل علي الى تفضيل عثمان فاحفظ هذا التحقيق بقى منها بحثان الاول قال بعض المحشين فى كلام الشارح
 هذا شائبة من الرفض وتعبه محشى اخر وقال الاعتراف بفضائل علي رضي الله عنه ومناقبه ليس بفضائل الاعتراف بمناقبه كن
 الايمان لكن لم يكن يخفى على الشارح ان مراد اهل السنة بالافضلية الكثرة الثواب فالترديد ليس على ما ينبغي وقد يزعم ان معنى قوله فلا
 ان فضائل عثمان اكثر وليس بوجده ان فضائل علي اتم واكثر وسبب ذلك على ما ذكره بعض الكبار من اهل البيت ان الخوارج
 والظلمة من بنى امية كانوا يبالغون فى ذمهم وتنقيصهم فصار هذا سببا لحرص السلف على اية احاديث مناقبه ونشر فضائله مراد
 على اعدائهم الثانى هل يجوز لاحد ان يحب عليا اكثر من الثلث مع الاعتقاد بالافضلية على الترتيب قال فى الكروى لا باس به
 وفى الناطقى عن ابي حنيفة قال من قال على احب الى من الجميع فهو جمل وغل اى فاسد وقال بعض الكبار ان غلب على قلبك
 حب احد الاربعة فاستره قلت اراد الحب الغير الاختيارى وكلامه بالترحفظ لادب الشرع ولعل الامام الاعظم انكر على القائل
 لتصريحه بذلك وحقق بعضهم ان كان الحب للدين فيجب ان يكون على ترتيب الافضلية وان كان لامر اخر كما لا تنساب اليه
 فلا باس لكن لا ينبغي افشاء ذلك واما فضل اولادهم فلا شك ان اولاد فاطمة رضي الله عنها افضل للاحاديث وقد يقال
 فضل غيرهم على ترتيب فضل اباؤهم وفيه نظر لعدم الدليل الشرعى عليه وخلافتهم اى نيابتهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
 بحيث يجب على كائنه الامم اى جميع طوائف المؤمنين تركه اذ منع كان احاطة الجماعة بمنع خروج احدهم الا بتابع اى اتباع الثائب
 وفي الكافة احتراز عن القاضى ثابته على هذا الترتيب اى ترتيب الافضلية يعنى ازلال خلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
 لا ابي بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي ثم علي وذلك لان الصحابة رضي الله عنهم قد اجتمعوا يوم توفى ما مضى مجهول من توفاه اى
 اخذوا وقبضوا وقد يستعمل معلوما على ان الميت اخذ نصيبه من الجنة وهذا التأويل محكى عن علي رضي الله عنه رسول الله
 صلى الله عليه وسلم فى سقيفة بنى ساعدة متعلق باجتماعوا السقيفة الصفة على وزن سقينة وهى الموضع المسقف الذى لا جدار له
 فى جانب او اكثر بمعنى المفعول من سقفت البيت بالفم اسقف بالضم اذ جعلت له سقفا ونوسا عداة قوم من الانصار وانما اجتمعوا
 لنصب للخليفة حفظ الدين الاسلام ومخافة اختلال النظام لقلبة المؤمنين وكثرة الكافرين واستقر ايمهم بعد المشاورة والمناظرة
 بين المهاجرين والانصار على خلافة ابي بكر وصحت الرايات فى الانصار اجتمعوا فى سقيفتهم يريدون ان يبايعوا سعد بن عباد
 الانصارى وكان من اشارهم فشى اليهم المهاجرون فقال لهم ابو بكر قال النبي صلى الله عليه وسلم الامة من قرئش وقد رضيت لكم احد
 هذين الرجلين عمر بن الخطاب وابا عبيدة بن الجراح وبالحجة وكثرة الاصوات حتى قال عمر يا معشر الانصار االستم تعلمون ان
 رسول الله صلى الله عليه وسلم امر ابا بكر يوم الناس فى الصلوة فما لكم توخونه فقالوا معاذ الله ان توخوه وقال سعد بن عباد لا ابي بكر

نحن الوزراء وانتم الامراء فاخذ عمر بيد ابى بكر فبايعه ثم المهاجرون ثم الانصار وتفصيل هذه القصة في الصواعق فاجمعوا على ذلك ما قيل
 ان سعد بن عبادة لم يبايعه فخرج من المدينة وما رى انهم اذ جمعوا على بيعة ابى بكر فقتلوه باقدا منهم فلم يصح شئ منها وذكر بعض العلماء
 ان الاجماع وان كان حجة على اطلاقه لكنه بعد الشقيع والمشاورة اتموا كل فاجمعوا على ذلك وبايعوا مفاعلة من البيعة وفي العرف وضع
 اليد على اليد على قصد العهد الميثاق بعدم المخالفة على علي بن ابي طالب اي بحضور الشاهدين علانية لا سرا وخفية بعد توقف كان
 منه اختلفت الروايات فيه على اقوال فاحدها انه بايعه في الاول فعن ابى سعيد الخدري قال في حديث السقيفة سعد ابى بكر
 النبي فنظري وجرة القوم فلم ير عليا فنداه فجاوبه فقال يا ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم اشرت ان تفرق المسلمين فقال لا تثريب يا
 خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم فبايعه ثم اراه للحاكم والبيهقي وصححه ابن جبان وانما توقف ساعة لاشتغاله بفصل النبي صلى الله عليه وسلم
 ثانيها انه بايع بعد ستة اشهر بعد موت فاطمة الزهراء رضي الله عنها وهذا في صحيح البخاري وسلم وثالثها وهو الصحيح الجامع بين القولين انه بايع
 في اول الامر ثم تاخر عن صحبة حتى اعاد البيعة بعد ستة اشهر واختلف في سبب التأخر على اقوال فاولها انه كان مشغولا بخدمة فاطمة
 فانها لم تزل مريضة بعد موت رسول الله صلى الله عليه وسلم حزنا عليه الثاني انه كان لم يرض بتاخيره عن المشاورة ففن على انه قال عند
 البيعة يا ابا بكر انك احق بالخلافة ونعرف فضلك ولكن اخرا عن المشاورة فقال والله ما كنت فيها راغبا ولكن خفت للفتنة رواه
 الدارقطني والثالث انه كان مشغولا بجمع القرآن ورى ابن داود ان ابا بكر قال اكرهت امارتي قال لا ولكن خفت لا ارتدى بردي
 الا الى الصلوة حتى اجمع القرآن الرابع انه توقف لحزنه على رسول الله صلى الله عليه وسلم مع علمه ان الامر كفاه المهاجرون والانصار و
 عندي انه لا تناقض بين الوجوه الاربعة بل كان مجموعها سبب التأخر فاحفظوا واياله والوساوس الشيطانية ولولم تكن الخلافة فتحقا لم
 اتفق عليه الصحابة لان اجماع الامة على الباطل ممنوع ولا سيما الصحابة الذين هم افضل البشر بعد الانبياء واجاب الرافض بانهم ارتدوا
 بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم الا اربعة نفر ابوذر وسلمان والمقداد وعلي رضي الله عنهم ونقلوا ذلك عن جعفر الصادق افتراء باطلا ولا
 يخفى ان من بلغت حماقة بتكفير الصحابة اجمع فليس باهل الخطاب وذكر بعض الاكابر ان الرافض شر من اليهود والنصارى فان اليهود على
 ان خير الامة اصحاب موسى والنصارى على ان خيرهم اصحاب عيسى والرافض على ان شر الناس اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم وقال
 الامام الرازي لملة وادي النمل اعقل من الرافضى فانها قالت ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان وبنو كاهنهم لا يشعرون فانها لم تجحز
 الظلم من اصحاب سليمان غدا على النمل والرافض يعتقدون الظلم من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم على اهل بيته ولنا زعم على كفا
 نازع معاوية لان لم يكن خليفة مع خلافة علي فخاربه علي حتى قتل من الطرفين الوف كثيرة واجيب بان لم يكن له شوكه زمن
 ابى بكر وهو باطل لان بنى هاشم يومئذ في غاية الغلظ عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وكثرة اتباعهم وكان ابوبكر من بني
 تميم وهم اضعف قبيلة من الانصار لما جمع ابو جحانة ان الناس بايعوا ابنه قال ارضى بذلك بنو عبد مناف قيل نعم قال لا ارفع لما
 وضعت ومن جهالات بعض الرافض انهم يكفرون عليا بسكوته عن الخصومة ولا حجة عليه على ابى بكر او على خلافة نفسه واذا
 وصلت الاحتجاج والشهادة بعلي جاز دخل على علي للنصم وعلى حق المحجة لو كان في حق نص كازعمت الشيعة فانهم قالوا نص النبي

على ان الخليفة بعده على رضي الله تعالى عنه وهذا باطل لانه لو كان كذلك لم يصح ان يكت على من اظهر النص لان السكوت عن الحق والرضا بالباطل لا يجزئ واجيب بانه خاف عن شرهم وكذلك كل امرئ من اتباع على في الخلفاء الثلث واعتزانه بفضلهم انما كان للتيقن وهذا في غاية البطلان لانه نسبة الذل الى اسد الله الغالب ولو ثبت التيقن لارتفع الاعتماد عن اقرانهم وافعالهم وما روى جعفر الصادق انه قال التيقن ديني ودين اباي وانه قال ليس منا من لم يتق فافتراء ولو ثبت الرأية فالمراد بالخوف من الله سبحانه وكيف يصح التيقن وفي القرآن فلا تخشوا الناس واخشون وكيف يتصق في حق اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الاتفاق على الباطل وترك العمل بالنصر الوارد مع ان القرآن ناطق في مواضع كثيرة بمدحهم وانهم خيرامة يأمرون بالعرف وينهون عن المنكر وانهم طائعون للحق ثم ان ابا بكر لما ليس الاياس ناسد شدة مقلوب يئس ولذلك لم يقلب يامره الفارق قد زعم ان كلامها لغت براسه لان مصداق احد هما الاياس والاخر ياس من حيواته قال ابن عمر كان سبب موت ابي بكر وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم فما زال جسده ينقص حتى مات ثم اراه الحاكم دعا عثمان واملى عليه الاملاء خزانة كتاب عمدة لعمر بن الخطاب رضي الله عنه في ان شأ رجعا من الظهار المهاجرين ولا نصارى في عمره فقالوا ليس بيننا مثله فقال عثمان اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابي بكر في اخيرة في الدنيا خارجا عنها وعند اول عهده بالاخيرة داخلها فيها حيث يؤمن الكافر ويوقن الفاجر ويصدق الكاذب في استخلفت عليكم بعدى عمر بن الخطاب في فاسمعه الله واطيعه واني لم األ الله ورسوله ودينه ونفسي وابائكم خيرا فان عدل فذلك ظني فيه وعلى به وان بدل فلكل امرء ما اكتسب وللخير امرت ولا اعلم الغيب سيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته الوارد في كتابي الضواحي فلما كتبت ختم الصحيفة واخرجتها الى الناس وانما فعل ذلك خوفا من ان يكره ذلك بعض الناس وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه لا يخاف لومة لائم وامرهم ان يبايعوا بوضع اليد على الصحيفة بمن في الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعلق فقال بايعنا بمن فيها وان كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه ازلت نقيض الشرطي مثل هذا الكلام اولى بالجزاء فيدل على انه كره مبايعة عمر بن الخطاب رضي الله عنه في الكلام نكتة اخرى واما في هذا الكلام نكات كالاشارة الى ان هذا لا مرغى مستور عليه كالمرد على من كان نكرة عمر بن الخطاب رضي الله عنه وكسلية ابي بكر بن راض بما فعل وقيل تقدير الكلام وان كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه في طريق الاول على حد نعم العبد صهيب لولم يخف الله لم يصح ولا يبعد عندي ان يكون هذا الكلمة من سهو بعض الرواة او كذبهم فان الثابت ما جاء عن يسار بن حمزة قال لما نقل ابي بكر بن الخطاب رضي الله عنه الى قد عهدت عهدا افترضون به فقالوا رضينا فقال على رضي الله عنه الا ان يكون عمر بن الخطاب رضي الله عنه فانه عمر بن الخطاب رضي الله عنه عساكره بالجملة وقم الاتفاق على خلافه ثم استشهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه بلفظ المجهول اى صار شهيدا وكان يصلى صلاة الفجر فصر به ابو لؤلؤة الجعفي غلام مغيرة بن شعبه الصحابي بخبر وذلك لانه شكى الى عمر بن الخطاب رضي الله عنه وقال قد وضع على خيلنا ثقلا فلم يصدقته وقال ان كسبك لا يقصر عن خراجك وكان ابو لؤلؤة حاذقا بكثير من الصناعات فغضب عليه حتى جرحه يوم الاربعاء فمات يوم الاحد وترك للخلافة شوى بالضم المشاورة اى ذات مشاورة بين عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطحمة والزهير وسعد بن ابى وقاص رضي الله عنهم بان يختاروا الصالحين للخلافة ولم يقصد ان يكون كلامهم خلفاء يتشاورون في الامور كما قيل فان تعدد الخلفاء باطل والجواب بان التشاور يقتضى ان يكون الجميع كل خليفة واحدة فلا تعدد فاسد ايضا لتعاضد الرايات على خلافة وعن انس قال ارسل عمر بن الخطاب رضي الله عنه الى بطيئة

الانصارى قبل ان يموت بساعة فقال كن في خمسين من الانصار مع هؤلاء نفر اصحاب الشورى فانهم يجتمعون في بيت فقم على الباب فلا تترك احدا يدخل عليهم ولا تتركهم يمضون اليوم الثالث حتى يؤمر احدكم فاما ابن سعد ثم فوض الامر للتقويض سيرن خمتهم فاعل التقويض الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه ليختار من شاء فاختر هو عثمان بن بايعة بعد ثلث ليال من موت عمر بن الخطاب من الصحابة فبايعة وانقادوا ولا وافر واصلوا مع الجمع والاياد معرانة لا يجوز صلوة الجمعة والعيد الا خلف الخليفة او نائبه فكان اجماعا وصرح بالانقياد والصلوة لان الخوارج خرجوا عليه حتى قتلوه فكان مظنة عدم الاجماع ثم استشهد عثمان بن

وذلك لانه فقه البلاد الكثيرة وقسم الغنائم الوافرة على الناس حتى صارساكنينهم امرارا واختلط بالصحابة اقوام من احداث المسلمين من العرب والعجم فحدثت الاهواء المختلفة وكان حليما رحيما لا يغفل للناس فاختل نظام الخلافة حتى اجتمع بالمدينة اقوام يتظاهرون من عماله ثم بدل لهم ان حاصرا دارة وكانت معظم عساكر المسلمين يومئذ الى الثغر فارد على والزبير رضي الله عنهما ومن كان بالمدينة من الصحابة ان يقتلوهم فنهاهم عثمان بن وقال مالي ادعوكم الى الجنة وتدعونني الى النار لا اكون اول من سل السيف على المسلمين فخرج على وهو يقول اللهم تعلم اني من المذدورين ودخل عليه مغيرة بن شعبه الصحابي بن فقال اخرج الى الشام فان بها اميرك معاوية بنصرتك فقال لا افارق دار هجرة النبي صلى الله عليه وسلم ودخل عليه الحسن بن علي بن فقال يا امير المؤمنين ائذن لنا حتى ندفع هذا القوم عنك بالسيف قال يا ابن ابي ارجع واجلس في بيتك حتى ياتي الله بامر فلاحاجة الى سفك الدماء وكان عثمان جمعا عظيما فاخذ والا سلحة يريدون القتال فقال من انفس سلاحه فهو حر وقال رايته النبي صلى الله عليه وسلم في المنام يقول يا عثمان ان قاتلتهم نصرت وان لم تقا تل انطرت الليلة عندنا وانا احب ان انظر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فاصبح صائما وامر على بن الحسن بن الحسين ان يحفظ باب داره فوثب بعض البغاة على جدار الدار فدخلوا عليه وهو يقر القرآن والمصحف في حجرة فذبحوه ظلما بين عصر الجمعة ومغربها واخبر على بذلك فحارم ولطم الحسن والحسين رضي الله عنهما فقالا لحفظنا باب داره وما لنا من علم بما وادها وبالجمل صبر عثمان على الشهادة ونهى الصحابة عن القتال فهم معذرون في ترك القتال وكان مدة الحصار اثنين وعشرين يوما هذا ملخص وايات الباب والله اعلم بالصواب وترك الامر ههنا اي لم يفوض الخلافة الى احد فاجتمع كبار المهاجرين هم الذين ارتحلوا من اوطانهم الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بمدينة سمرام مهاجرين لهجرهم الوطن والانصار هم اهل المدينة نصر النبي صلى الله عليه وسلم باموالهم ونفوسهم على علي والتمسوا منه قبول الخلافة يريد انه كان كارهها وهكذا كانت الصحابة في زاهدين عن الدنيا ومارفئة انه قال الان رجعت الحق الى اهلها لموضوع وبايعة لما كان افضل اهل عصره واو لا هم بالخلافة واعلم ان بعض الناس يزعم ان خلافة علي لم تثبت بالاجماع لان بعض الصحابة في خالفه وحاربوه واجيب بوجوه احدها وهو الحق ان صحته بالخلافة غير محتاجة الى الاجماع بل يكفي بيعة بعض اهل الحل والعقد حتى قيل يكفي الواحد منهم وقد بائع عليا الوف المهاجرين والانصار ثانياها ان اهل الاجماع هم اهل الاجتهاد الذين ليس فيهم فسق وبدعة فلا يكون البغاة من اهل هذه كلمة تشبه كلمات الرافض فان المذهب عندنا ان اصحاب الجمل والصفين عدل لانهم اما مجتهدون واما مقلدون لهم ثالثها ما ذكره الشارح بقوله وما وقع من

الخلفاء والمجاريات من عائشة في طلحة والزبير ثم معاوية رضي الله عنهم لم يكن من نزاع في خلافة بل كان المحاربون يسمون خلافة بل عن
 خطابي الاجتهاد من معاوية خص بالذكو ان حربه اشهر من حرب الباقيين والخطا هو الاستيغال في طلب قصاص عثمان في عثمان النخعي
 يوجب جرأة العوام على الاكابر وكثيرا ما يغوت المطالب وتفصيل هذه القصة على ما ثبت عند اهل الحديث ان قوما من الصحابة
 طلبوا من علي ان يقتص من قتل عثمان وكان القتلة ممن بايع عليا واتبعوا كان اشدهم طلبا لذلك عائشة وتوقف علي الى ان يستقر امر
 الخلافة فان البغاة كانوا اجمعا عظيمي الخوارجة الاف بل قيل نحو عشرة الفا ولجمع بين الرايتين انهم ازدادوا شيئا فشيئا فدخلت عائشة
 وخرجت الى بصرى وقالت لا اقيم بمدينة حتى يقتص من البغاة فتبعها جمع من الصحابة في تكريمها لها وخرج علي خلفها يطلب منها الرجوع
 فابت حتى بلغت البصرة ففشا النزاع بين الفريقين الى ان وقع الحرب فقتل طلحة والزبير رضي الله عنهما ومقرجل عائشة في وقتل حواشيها فقام
 كثيرا لا يتركون الجمل حماية لحرم رسول الله صلى الله عليه وسلم ولذا يسمى حرب الجمل وكان الظفر لعلي في فام محمد بن ابي بكر ان يذهب بعائشة
 الى المدينة ثم جمع معاوية في العساكر وكان من اقارب عثمان فوقع الحرب بصفين بكسرتين وتشديد الفاء وهو موضع على شط الفراء ويسمى
 حرب صفين فاستمر القتال اياما كثيرة حتى وقع صلح ثم ان اهل القبلة في تلك الحرب على مذهب فذهب الهنابية من المعتزلة ان
 الحل كذب ونعم المذهب هذا لو لا توارا لاجارها وذهب الغمزية والواصلية من المعتزلة الى ان الفريقين فاسقان حتى قتل واصل بن
 عطاء لو شهد الجميع على باقية بقتل لم اقبل شهادتهم وذهب الخوارج الى ان الفريقين كافران فذهب الرافض الى ان من قاتل عليا فهو
 كافر قال اهل السنة كان الحق مع علي وان من حارب غطى في الاجتهاد فهو معذوران كلا من الفريقين عادل صالح ولا يجني الطعن في
 احد منهم للاحاديث المشهورة في مدح الصحابة في والهي عن سبهم وهذا هو الحق فاذا بعد الحق الا الضلال ومعاوية هو ابو عبد الرحمن بن
 ابي سفيان بن حرب بن امية بن عبد شمس بن عبد مناف اسلم يوم فخر مكة وقال بعضهم اسلم قبله لكن كتم اسلامه خوفا من ابيه وكان
 اخته ام حبيبة في زوج النبي صلى الله عليه وسلم وكان صاحب ثرا في الحديث ومجتهدا في الفقه حليما جوادا شديدا للمعزة بقوانين السلطنة وكلاهما
 عمر بن الخطاب رضي الله عنه الشام واقرب عثمان ثم استقل بالملك بعد تسليم الحسن بن علي رضي الله عنهما الخلافة اليه فولد الشام اربعين
 سنة نيابة واستقل الاموات في رجب سنة ستين وهو ابن ثمان وتسعين سنة وكان عند دار النبي صلى الله عليه وسلم وشعرة وظفرة فقال
 كفوني في حوائج واجعلوا شعرة وظفرة في مقلتي ومناخري وفي وخلقوا بيني وبين ارحم الراحمين رضي الله تعالى عنه وما وقع من الاختلاف بين
 الشيعة واهل السنة في هذه المسئلة اخلافة الصحابة وادعاء كل من الفريقين النص في باب الامامة زعم الشيعة ان النبي صلى الله
 عليه وسلم نص على ازاله ما بعده علي رضي الله عنه وهو انفراد عندنا وذهب بعض اصحابنا الى انه نص على خلافة ابي بكر رضي الله عنه و
 عن محمد بن الزبير قال قلت للحسن البصري اشفيني مما اختلف فيه الناس هل كان رسول الله صلى الله عليه وسلم استخلف ابا بكر قال
 او في ذلك شك والله الذي لا اله الا هو لقد استخلفه ثمانية اشهر وعاشوا معه في داره الى ان وافى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا تستخلف
 فقال ما استخلف رسول الله صلى الله عليه وسلم فاستخلفوا ابا بكر وصحبه وجمع انه يوجد في الاحاديث تصريحات واشارات كثيرة في
 حقيقة خلافة ولكن النبي صلى الله عليه وسلم لم يجعل الناس على بيعة كما جعلهم ابو بكر رضي الله عنه فاعتمد المشركون الاول ونظر النفاة الى

الثاني ولكن لا يخفى ان تلك التصريحات ادلة صحيحة كافية على صحة خلافة وراثة الاسوية والاجوبة من الطرفين مذكرة في المطولات
 كالمواقف والمقاصد بل قد افرد العلماء هذا البحث بالمؤلفات كالصواعق والنواقض والخلافة بعد النبي صلى الله عليه وسلم ثلثون سنة ثم
 بعد هاملت بالفهم والسكون بادشاهي وامارة بالكروانير شردن والفرق ان الخلافة نيابة الرسول صلى الله عليه وسلم والملك والامارة هو
 السلطة اعم من ان يكون نيابة عن النبي صلى الله عليه وسلم ام لا لقوله عليه الصلوة والسلام للخلافة ثلثون سنة ثم تصير اي الخلافة ملكا بالفهم
 عضواً للعض كزبدن والعضوضعت منه اي تصير الخلافة سلطنة ظالمة تشبه الظالم بالسابع ووصف الملك بوصف ما لملك مجازا والملك
 شاه احمد الترمذي وابن اود وابن حبان وصح عن سفينة رفوع الخلافة ثلثون عاماً ثم يكون بعد ذلك الملك وفي رواية الخلافة بعدى
 ثلثون سنة ثم تكون ملكا عضواً وقد استشهد على رضي الله عنه على راس ثلثين سنة اي نهايتها مذكورة في رسالته صلى الله عليه وسلم هذا
 تقر يب والتحقق انه كان بعد علي ثمانية اشهر باقية من ثلثين سنة وهي مدة خلافة الحسن بن علي رضي الله عنهما وكان كمال ثلثين عند
 تسليم الحسن للخلافة الى معاوية وذكر بعضهم ان خلافة ابي بكر ستة اشهر وثلاثة اشهر وعمره عشرين سنة وستة اشهر وعثمان اثنتا عشرة سنة
 الاعداد ايام وعلى اربع سنين وتسعة اشهر وكان سبب ثلثه انه اجتمع ثلثة من الخوارج وقالوا هاجت الفتن من علي ومعاوية وعمر
 بن العاص فلفظتم فاختار عبد الرحمن بن بلعم علياً واختار بكر بن عبد الله معاوية واختار عمرو بن بكر عمر بن العاص وتواعدوا
 ليلة واحدة فاصاب عبد الرحمن علياً وهو خارج الى صلوة الفجر فقتله اصاب بكر بن عبد الله معاوية فقتله بالسيف على عجرة فاخذوا
 الخلافة معاوية لما كان جليماً صبوا او انقطع انزاله ونسله ولم يصب عمرو بن بكر عمر بن العاص لانه كان مريضاً لم يخرج الى الصلوة واستخلف
 غيره فقتل خليفته معاوية ومن بعده لا يكون خلفاء بل ملوكا وامراء لانهم بعد ثلثين وهذا اي انتهاء الخلافة على ثلثين سنة مشكل لان
 اهل الحل والعقد اي المجتهدين والحل كشادن والعقد بستر والمجتهد صاحب التقييد والمنع ومن فسر اهل الحل والعقد باهل مكة ومدن
 فلم يصب قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية هم سبعة وثلثون من نسل عبد الله بن عباس ثم النبي صلى الله عليه وسلم وبعض المراتبة
 وهم عشرة من نسل مران بن الحكم بن ابي العاص بن امية بن عبد الشمس بن عبد المناف والحاصل ان السلف كانوا يصلون مع هؤلاء
 للجمع والاعياد ويتولون بادتهم القضاء ويعززون في كتابهم ويحرمون الخمر عليهم ويعتقدونهم خلفاء مع انهم بعد ثلثين سنة كعمرو بن عبد
 العزيز مثلاً ابن مران بن الحكم وهو خامس للخلفاء الراشدين صاحب الحديث والاجتهاد والتقوى والعدل والكرامات والمناقب الرفيعة
 توفي يوم الجمعة في اواخر رجب سنة احدى مائة ولا يخفى ان اطلاق العباسية وتقييد المراتبة ببعض مبنى على شهارة العباسية في
 الالة بلقب الخلافة والافعالهم كحال المراتبة من صلاح بعض ونسب بعض وكذا حال اهل الحل والعقد في اتباع الفريقين على
 السواء وتفصيل الخلفاء والملوك ان اولهم بعد النبي صلى الله عليه وسلم ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي ثم الحسن الى ثلثين سنة ثم معاوية
 نحو عشرة من سنة ثم يزيد ثلاث سنين ونصف ثم ابنه معاوية اربعين يوماً وكان رجلاً صالحاً ولكن عزل نفسه ومات ثم مران بن الحكم تسعة
 اشهر ثم ابنه عبد الملك احد وعشرين سنة ثم ابنه وليد نحو عشرين ثم اخوه سليمان بن عبد الملك نحو ثلث سنين ثم عمرو بن عبد العزيز
 سنتين وثلثة اشهر ثم يزيد بن عبد الملك اربعاً ثم هشام بن عبد الملك عشرين ثم الوليد بن يزيد بن عبد الملك سنة وشهرين ثم يزيد

ابن الوليد خمسة أشهر ثم إبراهيم بن الوليد اربعة أشهر ثم مرثان بن محمد بن مروان بن الحكم نحو خمس سنين وانقضى به دولتنا الزانية ثم قام
العباسيون فاولهم عبد الله الملقب بالسفاح بن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس اربع سنين ثم اخوه المنصور اثنى عشر سنة ثم
محمد بن عبد الله الملقب بالمهدي اثنى عشر سنين وكان من الصلحاء ثم ابنه الرهادي موسى سنة ثم هارون الرشيد ثلثا وعشرين ثم ابنه الأمين
ثم اخوه المأمون الفلاني عشرين ثم اخوه المعتصم بالله تسعاً ثم ابنه هارون الواثق بالله ستاً ثم اخوه جعفر المتوكل على الله اربعة عشر ثم
محمد المنتصر بالله ستة أشهر ثم احمد المستعين بالله بن المتوكل ثم محمد المعتز بالله اربعاً ثم محمد المهدي بالله سنة واحدة ثم احمد المعتز
على الله بن المتوكل عشرين سنة ثم احمد المعتضد بالله نحو عشرة ثم علي المكنى بالله ست سنين ثم اخوه جعفر المعتضد بالله اربعاً و
عشرين ثم محمد القاهر بالله سنة ونصفاً ثم احمد الرازي بالله ست سنين ثم إبراهيم المتقي لله ثلثاً ثم عبد الله المستنصر بالله سنة واربعة
أشهر ثم الطيع بالله احدى وعشرين سنة ثم عبد الكريم الطائفة بالله سبعة عشر ثم القادر بالله احدى واربعين ثم القائم بالله نحو خمس واربعين ثم
المقتدي بالله نحو عشرين ثم المستظهر بالله خمساً وعشرين ثم المسترشد بالله سبعة عشر ثم الراشد بالله نحو ستة ثم المعتضد بالله
خمساً وثلاثين ثم المستنجد بالله عشراً ثم المستضي بالله اربع سنين ثم المنصور بالله سبعة واربعين ثم ابنه الظاهر بالله نحو ثلثة عشر
ثم ابنه المستنصر بالله نحو ثلثة عشر ثم المستنصر بالله نحو ثلثة عشر فخرج التتار ودم كفار الترك فقتلوه في بغداد ثم قتلوا من المسلمين
ذكورهم واناثهم وصبيانهم في بلاد المسلمين ما لا يحصى تمت دولة العباسية ومن العجائب ان كل سادس منهم خلع عن الخلافة او قتل

والسادس الاول حسن بن علي ونمام قصص هؤلاء في تاريخ الخلفاء للسيوطي ولعل المراد من الحديث ان الخلافة الكاملة التي لا يشوبها
شي من مخالفة الحق وميل عن متابعة اي اعتراض عن متابعة النبي صلى الله عليه وسلم في الزهد كمال التقوى وقيل
معناه مخالفة الناس للخليفة وميلهم عن متابعة واودع عليه ان هذا لم يوجد الا في الشيخين تكون ثلثين سنة وبعد هاتين تكون وقد لا
تكون ومما يدل على ان الخلافة لم تنقطع على ثلثين قوله عليه الصلوة والسلام لا يزال الدين قائماً حتى يكون عليكم اثنا عشر خليفة كلهم
من قريش رآه احمد وسلم ان قلت هذا تدج عظيم في معاديه لانه اول من كان ملكاً بعد ثلثين واهل السنة لا يجوزون قد حقه قلت
لاهل الخير مراتب بعضها فوق بعض وكل مرتبة منها يكون محل تدج بالنسبة الى التي فوقها وكان الامام الغزالي بعد ما اخذ في التصوف
يتأسف على ما مضى من عمره في التصنيف حتى الفقه ولذا قيل حسنت الاراسيات المقربين وفسر بعض الكبراء قوله عليه الصلوة والسلام
اني لا استغفر الله في اليوم اكثر من سبعين مرة بانه كان في اتم الترقى وكلما كان يترقى الى مرتبة استغفر عن المرتبة التي قبلها واذا انقضى ذلك
فنفقوا كان الخلفاء الراشدون لم يتوسعوا في المباحات وكان سيرتهم سيرة النبي صلى الله عليه وسلم في الصبر على ضيق العيش للجهاد في الانصاف
والانقاذ عن مقتضيات الطباع البشرية واما معاديه فهو وان لم يرتكب منكراً لكنه توسع في المباحات ولم يكن في درجة الخلفاء الراشدون
فادار حق الخلافة لكن عدم المساواة بهم لا يوجب قدحاً فيهم ومما يدل عليه قوله عليه الصلوة والسلام اول من يتلم سنتي رجل من
بنى امية يقال له يزيد كما في الصواعق ثم لا جماع على ان نصب الامام واجب اراد اجماع اهل السنة والشيعة والمعتزلة لا اهل السنة
فقط بدليل قوله انما الخلاف ولا الفرق كلها لان الخوارج لا يوجبونهم في ذلك على ثلث فرق الفرق الاولى من لم يوجب مطلقاً مستند

بوجه احدها ان نية الفتن وسفك الدماء اجيب بان مضار النصب اعظم من مضار الترك وفي المثل لولا السلطان لاكل بعض الناس
 بعضا ثانيها ان الوصول الى السلطان متعسر فكيف الانتفاع به اجيب بان شيوخ سياسته كاف وثالثها ان انزي اهل البوادي للجهال
 ينتظم امنهم بلا امام واجيب بالمنع بل هم كلاب وذياب يعض بعضهم بعضا على ان لكل قوم منهم رئيسا ينتظم امرهم رابعها ان الامامة
 شرطها قلما توجد في كل عصر بل لا توجد فيلزم ترك الواجب اجيب بان الواجب نصب من جمع الشرط ومع فقد كالا وجوب فلا ترك
 واجب الا حسن ان يقال ان لم يوجد جامع الكل نصب جامع الاكثر الفرقة الثانية قالت نصب واجب عند سكون الفتن لا عند
 هيجانها عصر اجتماع الناس على الامام في الفتن اجيب بان الامر بالعكس لان الطبايع شر ترغب فيهم ليكن الفتن الفرقة الثالثة زعمت
 الوجوب وقت الفتن لا وقت الامن لعدم الحاجة اجيب بان الامن التام بلا امام محال عادي ولو سلم فيجب نصب مخافة ان يقع الفتن
 فلا يكون لها مانع ومسكن وانما الخلاف في انه يجب على الله تعالى وهذا قول الشيعة الامامية والاسماعيلية فاجتوبان نصب لطف بالافة
 واللفظ واجب على الله سبحانه لان تركه يخل واجيب اولاه بانه لا يجب على الله شيء اذ لا حكم عليه وثانيا بان اللطف هو الامام الظاهر فان الخفي
 خال من فوائد الامامة فيلزم ترك الواجب عنه تعالى على مذهبيكم من ان الامام هو المهدي الخفي او على الخلق بدليل سمعي وهذا عند اهل
 السنة او على الخلق بدليل عقلي وهذا مذهب المعتزلة والزيدية مستدلين بان الامام لطف يحمل الامة على الخير ويزجرهم عن الشر وكل ما
 كان كذلك فهو واجب على الله تعالى ودفع بانه لو وجب على الله تعالى لم يخل الزمان عن الامامة اللازم باطل وايضا قد ثبت انه لا يجب على الله
 تعالى شيء والمذهب اى مذهب اهل السنة على ان اللام للعهد او على ان ما سواه ليس بمذهب انه يجب على الخلق سماعا وقد ذكره الشارح
 عليه ثلثة ادلة فقال لقول عليه الصلوة والسلام من مات من مات ولم يعرف امام زمانه سواه كان في زمانه امام ولم يعرفه او لم يكن في زمانه امام اصلا
 فقد مات ميتة جاهلية بالاضافة والليقة بالكسر مصدر للنوع والجاهلية هي الجاهلية التي كان الناس عليها قبل الاسلام اى مات مثل موت
 اهل الجاهلية وفيه تشديد عظيم ويجب ان يخص بمن يمكنه النصب والبيعة ويتساهل فيه ولحديث في صحيح مسلم عن ابن عمر قال قال
 رسول الله صلى الله عليه وسلم من مات بغير امام مات ميتة جاهلية وفي رواية المسلم ايضاً مرفوعاً من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة
 جاهلية ولان الامة قد جعلوا هم المهمات بعد وفات النبي صلى الله عليه وسلم نصب الامام مخافة ان يتفرق اجتماع المسلمين فيخل نظام الدين
 حتى قد مر على الدفن وكذا بعد موت كل امام من الخلفاء الراشدين ومن بعدهم وهذا اجماع على كون النصب من المهمات ولان كثيرا
 من الواجبات الشرعية يتوقف عليه على نصب الامام وقد تقر في اصول الفقه ان ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب كما اشار اليه
 الى التوقف بقوله والمسلمون لا بد لهم من امام يعقون بتنفيذ احكامهم المشترعة لى اجراءها والباء للتعدينية وانامة حد ودينهم
 اى ما فرض على فاقوم من حد الزنا والخمر والقذف وسد ثغورهم السد المنع والثغور بالضم جمع ثغراى اطراف دار الاسلام الملاحظة
 بد الحرب اراد بد ما حفظها بالحصون والجيوش لمنع الكفار وتجهيز جيوشهم التجهيز اعطوا لك المسافر ما يحتاج اليه منه تجهيز البنات
 عند الزفاف واخذ صدقاتهم زكاة النصاب والعشر الخارج تؤخذ من اغنيائهم وتقسم على فقرائهم وقهر المتغلبية اى الغالبين بلا
 حق من الظلمة والغاصبين والمتلصصين اى السارقين المبالغين في السرقة وقطاع الطريقين بالضم والتشديد اى من يرصد الطريق

للنسب ولا قامة للجنس ولا عياد وهو من اعظم شعار الاسلام وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق
 انزلت القطع والقبول يتحققان من الحكم ايضا قلت قد لا يتحققا منه كافي الحد والقصاص فلا بد فيه من الامام او نائبه وايضا الطهارة وجوبه
 على التمر فلا ينقطع قطع الحكم وقبوله لعدم القبول وتزويج الصغار جمع صغير والصغار جمع صغيرة الذين لا اولياء لهم اى ليس لهم من الاقارب
 من يدبر امرهم وذلك لان لا ينفع المال على ذلك الا صاحب بيت المال وقائمة القناير وذلك لان الطمع لا ينقطع الا بمنع من له قهر ونحو
 ذلك من الامور التي لا يتولاها احاد الامم وقد اظن ان المصالح التي لا يناسب المختص تنبيهها على الاهتمام بنصب الامام وارشاد الامة الى ما
 يجب عليهم فان قيل لم لا يجوز الاكتفاء بذي شوكة اى سياسة وغلبة في كل ناحية طرف من الارض بان يكون في بخارا امام وفي سمرقند
 امام اخرون من اين يجب نصب من له الرياسة العامة على جميع بلاد الاسلام قلنا لا اى الاكتفاء بذي شوكة اى الامارات ومخاصمات
 مفضية الا فضاء راسخين الى اختلال امر الدين والدنيا كما نشاهد في زماننا هذا من المحاربات بين ملوك الاسلام ولا يخفى ان
 نصب من يملك بلاد الاسلام كلها مشكل وكنت اتعجب منه حتى رايت في المواقف انه لا يجوز العقد لامامين في ارض متضاربة الا
 واما في ارض وسبغة بحيث لا يسمع الواحد تدبيرها فهو محل الاجتهاد انتهى واظن ان الجواز ارجح فان قيل فليكنف امر محمول بذي
 شوكة له الرياسة العامة اما ما كان اى موصوفا بصفات الامامة كالقرشي العاقل الساس او غير امام كالاخير الذي ليس بقرشي فان
 انتظام الامر يحصل بذلك كما في عهد الاتراك جمع ترك بالفهم وهم قوم عظيم في الاقليم التالي من الارض من اولاد ترك بن يافث بن نوح
 عليه السلام وكانوا من اشد الكفار عدوة للمسلمين وقد تغلبوا في المائة السادسة على بلاد الاسلام فقتلوا من المسلمين ما لا يحصى بما وراة
 النهر وبغداد ونيسابور وغيرها ثم ملكوها دهر اثم اسلم ملكهم غازان فاسلموا وملكوا بعد الاسلام وهو من نسل الترك ملوك ما وراء النهر و
 قوم چغتاي الذين ملكوا الهند قطعوها عنها الكفر واد الشارح الاتراك المسلمون قلنا نعم يحصل بعض النظام في امر الدنيا كدفع قطاع الطرق
 والسايرين والمتغلبين لكن يختل امر الدين لان الملك ان لم يكن موصوفا بشرايط الامامة لم ينفذ الاحكام الشرعية منه سيما اذا كان جاهلا
 بها وهو المقصود الامم والعهدة العظمى فان قيل فعلى ما ذكر من ان مدة الخلافة تتوزع يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليا عن
 الامام فيعصى الامم كلهم لتزكم الواجب ويكون ميةتهم ميةة جاهلية وهذا باطل لان الامم لا تجتمع على الضلالة ولا يخفى ان هذا السؤال
 لا مرد له بعد ما قرر من قبل ان المراد بالخلافة الكاملة ولكن اوردته ليدكر عنه جوابا ثانيا غير الذي مر ذكره قلنا قد سبق ان المراد بالخلافة الكاملة
 واما الخلافة المطلقة فلا حد لها ولو سلم فلعل دور الخلافة اى زمانها ينقضى بثنتين دون دور الامامة بناء على ان الامام اعم وهذا بان
 يكون الامام صاحب الرياسة على المسلمين سواء كان على سنة الخلفاء الراشدين ام لا وهذا ما يساعد اللغة فان الامام كل من يقتدى به
 سواء كان على طريقة محمد او مذمومة لقوله تعالى وجعلناهم امة هدى في الدين المانر الخليفة من يكون نائبا خلف النبي فلا بد ان يمشي خلفه
 على طريقه لكن هذا الاصطلاح اى كونه الامامة اعم من الخلافة مما لم نجد للقوم من اهل السنة او من المتكلمين كلام بل من الشيعة من يعكس
 هذا الاصطلاح ويزعم ان الخليفة اعم فان الخليفة عندهم السلطان عادا لا كان او ظاهرا ولا اماما احدا لامة الاثنى عشر ولهذا يقولون بخلافة
 الامة الثلاثة فيعبرون عنهم بالخليفة الاول والثاني والثالث والعجب ما كتب بعض الفضلاء على لهوامش يقولون اى لا يعتقدون

دون امامتهم واما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل اذ ليس بعدهم خلافة لا كاملة لا نقضاء ثلاثين سنة ولا ناقصة اذ لم يوجد بعدهم قرشي يكون
 له الرئاسة العامة على بلاد الاسلام ونصب غير القرشي لا يجوز فيلزم ان تعصى الامم كلها بترك نصب الامام واجيب بانهم لم يتكوه عن
 اختيار بل عن اضطرار والوعيد على الترك الاختياري فلا اشكال وقد يجاب بان المراد بالامام في الحديث هو النبي صلى الله عليه وسلم ثم ينبغي
 ان يكون الامام ظاهرا يرجع بلفظ الجمهور اليه في المهمات فيقوم بالمصالح يحصل ما هو الغرض من نصب الامام لا مخفيا عن
 عين الناس خوفا من الاعداء وما للظلمة من الاستيلاء عطف على الاعداء ومن بيانية والاستيلاء الغلبة ولا منتظرا خروجه نعت
 مخفيا اسم مفعول وخروجه مفعول لم يذكر فاعله وقد يزعم انه اسم فاعل وخروجه منصوب عند صلاح الزمان وانقطاع مواد الشر و
 الفساد اي اصوله وانحلال نظام اهل الظلم والعناد الانحلال بالحكماء المهمة الزوال والمقصود الشيعة حيث قالوا امام هذا الزمان هو محمد
 المهدي وهو مخفي لفساد الزمان والى تفصيله اشار بقوله لا كما زعمت الشيعة خصوصا الامامية منهم فان الشيعة اقسام منهم الزرارية
 قالوا الخليفة بعد علي بن ابي طالب بن محمد بن الحنفية ثم ابنه عبد الله ثم الخلفاء العباسية ومنهم الحارثية قالوا الامامة بعد الحسن الحسين رضي
 الله عنهما شورى في اولادها فكل من خرج باليف منهم فهو امام ومنهم المنصورية ساقوا الامامة الى الامام محمد الباقر ثم الى
 رئيسهم ابي منصور الجعفي الذي يذكره الشارح مذهب الامامية خاصة ان الامام الحق مفعول زعمت او بدل عن ما زعمت
 بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم على رضي الله عنه لا يحصى مناقبه واولاده خمس وثلاثون والذكور منهم تسعة عشر واهل لعقب من
 ابناء خمس الحسن والحسين ومحمد بن الحنفية وابو القاسم عمر ابو الفضل عباس واولاده من فاطمة رضي الله عنها الحسنان زينب
 ام كلثوم رضي الله عنهم ثم ابنه الحسن ابو محمد الزاهد الجواد الحليم صاحب الوفا والشمسة مشي من مدينة الموكة عشرين حجة والنجاش
 معه خرج من ماله مائتين انفق نصفها لثلاث مرات ومن اعظم مناقبه تسليم الخلافة حفظا للدين ما معه ما كان معه من عساكر
 كالجبال في الصواعق سميت زوجة بجعدة بنت قيس بامر يزيد بن معاوية ومن نسب لك المعاوذة رضي الله عنه
 فقد اخطأ مات سنة تسع واربعين او سنة خمسين وعمره سبع واربعون سنة فم رسول الله صلى الله عليه وسلم سبعة سنين ثم مع ابيه
 ثلاثين ثم في الخلافة ستة اشهر ثم بالمدينة ببقية العمود فن بالقيوم وعقبه من ولد ابيه الحسن المثنى بن الحسن بن علي وزيد بن الحسن بن
 علي رضي الله عنهم وكان الحسن المثنى خمس بنين عبد الله و ابراهيم والحسن المثلث وجعفر داود رضي الله عنهم وزعمت الشيعة ان
 الحسن رضي الله عنه بن علي رضي الله عنه لا عقب له وان للحجاج استاصلام وهذا كذب محض ثم اخوة الحسين ابو عبد الله استشهد
 يوم الجمعة عاشر المحرم سنة احدى وستين عند شط الفرات بقرب كوفة وله ست وخمسون سنة واشهر واسوت السماء يومئذ وامطرت دما
 وابلى الذين حاربوه باصناف من البلاء والموت القبيح وكان متولى الحرب عبيد الله بن زياد امير الكوفة وصاحب العسكر عمر بن سعد
 في ستة آلاف ومباشر القتل شمر بن انس التميمي ثم ان قوما من المسلمين ارادوا الانتقام منهم فبايعوا المختار بن ابي عبيد فملكوا
 الكوفة وحاربوا عبيد الله بن زياد بالموصل على شط الفرات يوم عاشوراء فقتلوه سنة تسع وتسعين ولما قتل جاءت حية فطفت تحت
 قدمه وانفخ في مجمع عظيم من الناس حتى فعلت ذلك مرات وقتلوا عمر بن سعد وشمر القبيح فقتل وكذلك اكثر اصحابهم ولكن المختار اخبر

بعد ذلك بانه صاحب الوحي فجاربه مصعب بن زبير بن العوام فقتله وكان للحسين اربعة ابناء على الاصغر وعلى الاكبر وعبد الله المستشهد
بكر بله وجعفر مات صغيرا ثم ابنه علي زين العابدين هو على الاصغر التابعي المدني صاحب الحديث الكثير والزهد الروح يكنى ابا محمد ابا
الحسن ابا بكر ويلقب زين العابدين لكثرة عبادته وخشوعه وبكائه خوفا من الله سبحانه اذ اتوا صافر لونه وارتعش اعضاه فسئل فقل
الا تدرك من اقرب بين يديه وكان يصلي في اليوم واللييلة الف كعة ووقع حرق في البيت وهو ساجد فناداه الناس فلم يرفع راسه ثم سئل
عن فقال اشغلني نار الآخرة وعن جابر قال كنت جالسا عند النبي صلى الله عليه وسلم والحسين في حجرة فقام يابا يابا يولد له ولد اسمي علي اذا كان
يوم القيمة نادى منادى ليقيم سيد العارفين فيقوم ولده ثم يولد له ولد اسمي محمد فاذا دركته يا جابر فاقرأها من السلام رواه ابن المديني
امه شهر بانوبنت يزجد بن شهر يار بن شيرويه بن پرويز بن هرم بن نو شيروان المشهور بالعدل جاءت في السبي حين فخت العصابة
فارس وكانت وكادته لسنتين بقيتا من خلافة علي وقيل سنة ثلث وثلثين وقيل سنة خمسين وكان له يوم ما كر بله نحو اثنين وعشرين
سنة ولم يقاتل لانه كان مريضا وتوفي سنة اربع وتسعين وقيل سنتين وتسعين ويحكى ان الوليد بن عبد الملك احد الملوك المروانية سمع
ودفن بالبقيع في قبره الحسن وهكذا يفعل بالبقيع لشرف المقام وضيقه وخلف احد عشر ابنا وتسع بنات وقيل اربعا ثم ابنه محمد الباقر
هو ابو جعفر المدني التابعي الفقيه العارف بالله لقب باقر لانه بقى العلم اشف يعرف خباياه اولا انه تبقر في العلم اي توسع بلفه جابر سلام النبي
صلى الله عليه وسلم مات سنة اربع عشرة ومائة وقيل ثمانى عشرة وكان عمره ثمانى وخمسين سنة كما في تاريخ الجاهلي ودفن في قبر الحسن بن علي بن
خلف ست بنين ثلث بنات ثم ابنه جعفر الصادق هو ابو عبد الله المدني العلامة الصوفي الفقيه المحدث المجاهد في صدق المقال وامه
ام فروة بنت القاسم الفقيه بن محمد بن ابي بكر الصديق رضي الله عنه ولد سنة ثمانين بالمدينة وتوفي بالمدينة سنة ثمان اربعين ومائة ودفن
في قبر الحسن بن علي رضي الله تعالى عنهم ومزاداته من حزنه امر فقال خمس مرات ربي انجاه الله من الحزن واعطاه ما اراد وطلب منه ابو مسلم
لخرايا اني ان يختار الخلافة فلم يفعل حتى جعل ابو مسلم للخلافة في آل عباس ثم ابنه موسى الكاظم يكنى ابا ابراهيم واما الحسن ويلقب بالعبد الصالح
وبالكاظم لظلم النبط وكان يجده بعد الطلوع الى الاستواء وكان يبلغه من رجل انه يذيه بلسانه فيبث اليه الف دينار كان يسكن للثقة
حق طلبه بعض الملوك العباسية الى بغداد فمات هناك يوم الجمعة لخمس ماضين من رجب سنة ثلث وثلثين ومائة وعمره اربع وخمسون سنة
في الفصول كان له سبعة وثلاثون ولدا ما بين ذكر وانثى ودفن بالمدينة السلام التي هي بغداد الغربي على الساحل الغربي من دجلة واولاده تسع
وخمس وعقب من اربعة عشر جلا ثم ابنه علي الرضا هو ابو الحسن على الملقب بالرضا لانه رضي به الموافق والمخالف ولد بالمدينة يوم الخميس الحادي
عشر من ربيع الاول سنة ثلث وثمانين ومائة وقيل غير ذلك وهذا يارض طوس دفن في تبة هارون الرشيد وقد عرف خلفيته ما من العباس
قد له وعظه وطلبه الى خراسان وسلم اليه الخلافة ونظم باسمه زوجة احد بناته ولكنه لم يباشر الخلافة ويقع سم عامون بعد ذلك ولم يصلم
من كلامه لمحتا اكلان من الثواب لمسيئا ضعفان من العذاب ثم ابنه محمد التقي هو ابو جعفر الثاني الملقب بالجواد والتقي ولا عقب للرضا الا منه
توفي سنة عشرين ومائتين وله خمس وعشرون سنة ودفن ببغداد عند جده الكاظم وخلف ثلث بنين واربع بنات ثم ابنه علي التقي هو ابو الحسن الملقب
بالتقي بالنون والقاف اي الطاهر ويلقب بالهادي والزكي ايفر ولد في الثالث عشر من رجب سنة اربع عشرة ومائتين وقيل غير ذلك بالمدينة و

توفي يوم الاثنين لثلاث ليال بقيت من جمادى الآخرة سنة اربع وخمسين ومائتين في بلدة عسكرويلقب بالعسكري وعسكر بلدة بنا للخليفة المعتمد بالله العباسي وكان الخلفاء يسكنون بغداد ومضاف بغداد بعسكرة واستغاث اهلها من غلمانها وكانوا ثمانية آلاف فانتقل الى ارض هوازو بناها بلدة حسنة واقام بها مع عسكره ولذا سميت العسكرة واسمها الاصلي سرمن اي من راها صار مسررا ثم سميت سامرا بتشديد الراء ثم سافرة للتخفيف ثم ابنه الحسن العسكري يكنى ابا الحسن ويلقب بالعسكري الثاني تولد يوم الجمعة سادس ربيع الاول سنة احدى وثلاثين ومائتين ثم ابنه محمد القاسم يصحح محمد ابو القاسم كما ذكره غير واحد ويحتمل ان يكون تصحيف القاسم بالهمزة فانه من القاب المهدي لانه يقوم بالخلافة ولعل الشارح خلط بين اللقب والكنية وفي الجمع بين اسم النبي صلى الله عليه وسلم وكنية بخت بل قد ورد في النهي عن التكني بكنية غيره و تفصيله ان الاحاديث في هذا الباب على قولين الاول هو باسما ولا تكنوا بكنيتي ثراوا البخاري ومسلم وبها أخذ الشافعي الثاني من يسمى باسما فلا يتكنى بكنيتي ومن تكنى بكنيتي فلا يسمى باسما رواه الترمذي وهو قول الامام محمد بن الحنفى الثالث جازت امرأة الى النبي صلى الله عليه وسلم وقالت اني ولدت غلاما سميت محمد وكنيته ابا القاسم فذكر انك تذكر ذلك قال الذي احل اسمي حرم كنيته واما الذي حرم كنيته احل اسمي رواه ابن اود وبها أخذ مالك وقال هو ناسخ للنهي الرابع قال فقال علي رضي الله عنه يا رسول الله ان ولدت لي من بعدك ولدا اسميه باسمك وكنيته بكنيتي قال نعم قال علي رضي الله عنه وكانت رخصة لي رواه الترمذي مصححا وكذا كني علي ابنه محمد بن الحنفية ابا القاسم واخذ بعضهم من هذا الحديث ان النهي خاص بزمانه صلى الله عليه وسلم رفعا للاشتباه في الدلالة والذكر وبعضهم ان الرخصة خاصة لعلي رضي الله عنه في اولاده ويبدل عليه ما رواه ابن عسكرا في قوله قال علي جمعت بين الاسم والكنية وقد نهى عنه فدعا علي جماعة من الصحابة فشهدوا بان النبي صلى الله عليه وسلم رخصه لعلي وحرم على من سواه انتهى ولعل تكنية المهدي من هذا القبيل المنتظر بلفظ المفعول المهدي وكان ولادته وقد اختفى في الشراب هو البيت الخفي في جوف الارض وكان اختفائه سنة ست ومائتين وقيل سنة خمس في بلدة سرمن راي الشيعة الى يومنا يجتمعون على باب هذا الشراب وينادونه ويحملون الى هذا الشراب نفاس اموالهم خوفا من اعدائه وهم الخلفاء العباسية فانهم كانوا لا يرضون باجتماع الناس على العلويين حسدا وخوفا من خروجهم للخلافة وسيظهر قبل الساعة فيملا الدنيا قسطا وعدلا كما ملئت قبل خروجه جوا وظلما ولا امتناع في طول عمره وامتداد ايام حيوته كما زعم بعض الطبيعيين ان العمر الانساني لا يجاوز مائة وعشرين سنة كعيسى عليه السلام رفع حيا الى السماء ويعود الى الارض ثم يموت والخضر عليه السلام بكر للغار وسكوز الضاد او بفتح الخاء وكسر الضاد اختلف في اسمه ونسب فقيل بليان ملكان وقيل ولد ادم عليه السلام لصلب وقيل ابن مالك اخي الياس وقيل هو لفرعون وهو قول شاذ والصحيح انه نبي معمر محبوب من الالبصار يبقى الى اخر الدنيا وانكر حيوته جماعة منهم البخاري امام المحدثين قال صدق الدين القونوي الصوفي وجوده في عالم المثال وليس لهؤلاء حجة قوية اما حديث لو كان الخضر حيا لزارني فليس يصحح كما قال البخاري والحجة في وجوده ما تواتر عن الاولياء والصالحين من ملاقاته قال الشيخ العارف علاؤ الدلالة السمناني للخضر مريض كثيرا ويلا وي نفس يتجدد اعضاءه في كل مائة وعشرين سنة وهو حسن الخلق جواد يعطي النقود والقياب عالم باليكيميا ويتزوج ويولد له ولا يعرف الزوجات ولا الاولاد و يدخل الاسواق ويبيع ويشترى سيما في سرق مناد اكله ونومه قليل ويحب الصوت الحسن ويلجأ في السماع رقص وجد رماقي مغلوبا يوما وما

ليلة ويواظب على قوله يا حي يا قيوم يا لا اله الا انت اسالك ان تحي قلبي بمعرفتك ابدل انتي مخلصا وذكروا في مرام الكلام بسط منه وغيرهما
 كادريين والياس عليهما السلام والدجال الشقي الى ههنا كلام الشيعة ثم دفع الشارح من ههنا بقوله وانت خير بازا اختفاء الامام وعدم
 سواء في عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام كاتمام الحدود ودفع الكفار والظالمين وان خوفه من الاعداء لا يوجب الاختفاء
 بحيث لا يوجد منه الاسم بل غاية الامر ان يوجب خوفه منهم اختفاء دعوى الامامة بان يسكت عنها مطلقا ويظهرها على خواص لا على العلوم
 كما في حق اباؤه من الحسين الشهيد اى العسكرى الذى كانوا اظهروا على الناس الظهور ههنا ضد الخفاء لا بمعنى الغلبة كما يرويه كلمة
 على ولا يدعوا الامامة از قلت كان للولك العباسية يؤذونهم مخافة ان يدعوا الامامة فلعله اختفى لئلا تلت قد انقرضت
 العباسية منذ دهر طويل فاسبب الاختفاء وايض دليل ثالث على بطلان قولهم عند فساد الزمان اياهله وقد صرح النهى عن
 سب الدهر في الحديث بلفظ لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر اه البخارى ومسلم وذكر بعضهم ان الدهر من الاسماء الالهية فهذا وجه النهى
 قال بعضهم كانوا يسيرون للحوادث الى الدهر يذمونه فنهى لا ز الله نعم رسل الحوادث فعلى الاول يكون النهى خاصا بلفظ الدهر وعلى
 الثانى يعم الزمان ايف والاحوط ترك الكل واختلاف الالاء اى الافكار هذا بالبيع او عدم اتفاقهم على امام واستيلاء الظلمة اى غلبتهم
 احتياج الناس الى الامام اشد دفعا للفساد وانقيادهم له اسهل فان الامام يكون عادلا دائما لا فاسدات عنهم كما في قصة اجتماع الناس على
 فريد بن لدفع الضعفاء الظالم وههنا اجابات شريفة الاول اختلف اهل السنة في الحسن بن محمد هذا على مذاهب فاحد ههنا مذهب
 الامامية من انه المهدي الموعود ويدفع ما صرح في الحديث من ان اسم والد المهدي عبد الله الثاني ما قيل انه لا وجوه لان الحسن
 العسكرى لم يقب الثالث انه قد مات وذكر الشيخ علاؤ الدلالة السمناني ان علي بن الحسين البغدادي كان قطب زمانه فلما توفي صلى عليه
 محمد بن الحسن العسكرى وجلس مجلسه تسعة عشرة سنة وكان قبل ذلك قد اختفى ودخل في الكابال ثم توفاه الله برحمة ورعيان دفن
 بالمدينة المطهرة وصلى عليه القطب القائم مقام عثمان بن يعقوب الخراساني انتهى وقال الشيخ القطب عبد الله الياقني امام مكة ان
 محمد بن الحسن الذي يلقبه الامامية بالمهدي مات سنة خمس وستين ومائتين وهم يزعمون انه مخفى انتهى الرابع مذهب بعض اهل
 السنة من المكاشفين من انه سحر ونقل عن الشيخ عبد الوهاب الشيرازي قال مولد المهدي ليلة نصف شعبان سنة خمس وخمسين
 ومائتين وهو باق الى ان يجتمع عيسى عليه السلام هكذا اخبرني الشيخ العارف الحسن العراقي وكان قد اجتمع به انتهى والفرق بين
 هذا المذهب وقول الامامية انهم يزعمون انه الخليفة من جيز اختفاء الى ان يظهر وان خلافة غيره باطلة ولكن يرد على هذا المذهب
 ان اسم ابي ليس عبد الله فلعل في النقل سهو او يمكن ان يجاب انه مهدي من جملة المهديين غير المهدي الكبير الموعود والله سبحانه
 اعلم. البحث الثاني تواتر الاحاديث في خبر المهدي وافرد بها بعض العلماء بالتأليف ومخلصها انه من اهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم
 وانه يملك الارض ويملوها بالعدل بعد ما ملئت بالجور وانه يلاقى عيسى عليه السلام وبالجملة فالتصديق بخبره واجب وما يزعم
 انه قد مضى وانه محمد بن عبد الله المنصور ثالث الخلفاء العباسية او عمر بن عبد العزيز الاموي او محمد بن الحنفية فكله مخالف للحديث
 وكذا ما قيل انه عيسى عليه السلام بن مريم مستدل بالحدوث لا مهدي اى عيسى بن مريم لان الحديث لا يصح البحث الثالث اختلف

في ان المهدي من اولاد الحسن والحسين والراحم هو الاول كما مر في ابوابه اود عن علي رضي الله عنه وجمع بعضهم بانه من صلب حنيفة و
 بطن حسينية وذكر بعض العلماء في ذلك نكتة وهي ان الحسن ترك الخلافة فجعل الله من صلبه خليفة لا خلافة كخلافة النبي صلى الله عليه وآله
 ذكر كثير من الاولياء والعلماء اوقافاً مخصوصة لظهور المهدي وقد مضى اكثرها وقد كنت اري ان الحق السكوت لان اشراط الساعة كالساعة
 في ايام الوقت حتى رأيت محمد الما نطقى البخاري رفع حديثاً في ذلك والهداية عليه ويكون من قرئش ولا يجوز من غيرهم ولا يختص
 ببني هاشم واولاد علي في معنى يشترط ان يكون الامام قرشياً هكذا وقع في بعض النسخ بلفظ التصغير ويار النسبة وذكر بعض الكبراء
 ان هذه الكلمة نسبة في العرب وان الصحيح في النسبة قرشي بفتحين وفي بعضها بلفظ التصغير بالنسبة من باب تسمية الرجل باسم
 القبيلة لقوله عليه الصلاة والسلام الائمة من قرش وجه الاستدلال ان الجمع المعروف باللام يبطل معنى الجمعية ويكون الاستغراق
 الافراد كما تقر في الاصل وهذا وان كان خبراً واحداً لكن لما مر في ابوابه محققاً على الانصار حين ارادوا ان يكون الخلافة فيهم لا في قرش
 ولم ينكره احد بل علوا به نصار جميعاً عليه وههنا بحث وهو ان جعله خبراً واحداً من ثلثة تتبع الاحاديث كما هو عادة المتكلمين فانه حديث
 متواتر في ابوابه اربعين صحابياً كما في الصواعق ومن زعم انه اقل من نصاب المتواتر كذبه التجارب والرجوع الى الرجلان عند سماع
 الاخبار اذ قلت لو سلم انه خبر واحد فلا بأس لا زمسألة الامة من القرع وقد تقرر ان العمل بالخبر الواحد واجب قلت نعم لكن الشيعة
 يجعلونها من الاصول لا اعتقادية وكثير من المتكلمين لا يكتفي فيها بالخبر الواحد ولو سلم فالجحة الاقوى خير من القوية ولم يخالف فيه اى
 في اشراط القرشية الا للخوارج وبعض المعتزلة ولا يشترط ان يكون هاشمياً اى من اولاد هاشم بن عبد مناف او علوي بالكرامى من
 اولاد علي عن الزهراء او غيرها رضي الله عنهم وهذا ان الشرطان لبعض الشيعة لما ثبت بالدلائل من خلافة ابي بكر وعمر وعثمان رضي
 الله عنهم واثبتها الاجماع وقد ورد في بعض الآيات وكثير من الاحاديث ما يدل على صحة خلافتهم مع انهم لم يكونوا من بني هاشم وان
 وصليته كانوا من قرش فان قرش اسم الاولاد النضر بن كنانة وهو الملقب بقرش اولاد النضر لانهم اجتمع يوماً في ثوب فقالوا انقرش
 اى اجتمع من قولهم قرشه اذا جمعه من باب ضرب ونصر اولادهم جاز الى قومه فقالوا كانه جبل قرش اى شديد وقيل قرش بن يخلد بن
 غالب بن فهر كان قد رثهم في سفر التجارة وكان الناس يقولون جاد غير قرش وقيل سموا به لاجتماعهم في الحرم وقيل لانهم كانوا يجتمعون
 في الجارات وقيل قرش دابة في البحر يخافها دواب البحر سموا به لشجاعتهم وهاشم هو ابو عبد المطلب بتشديد الطاء جد رسول الله صلى
 الله عليه وسلم عطف بيان لعبد المطلب فانه محمد بن عبد الله كان حسن الوجيرى في وجهه نور النبي صلى الله عليه وسلم وعاش ثمان عشرة
 سنة وروى باسانيد ضعيفة ان النبي صلى الله عليه وسلم ولاد به فاحياه وامنته ام رسول الله صلى الله عليه وسلم فامتابه واختار الامام الرازي
 انها ما تا علمت ابراهيم عليه السلام والجمع ان الاحياء كرامة لهم ايضا عاف ثوابها وقد الف الحافظ المحقق جلال الدين السيوطى سائل ستا
 في اثبات ايمانها واثبات جميع اباها النبي صلى الله عليه وسلم الى ادم وتبع محققو المتأخرين وعارضه على بن سلطان القارى رسالتى اثبات
 كفرهما فرأى استاذة ابن جرمكى في منامه ان القارى سقط من سقف فانكسر رجله فقبل هذا جزاء اهانة والذى رسول الله صلى الله عليه وسلم
 وسلم فوقع كما رآى ومن اراد كشف مشكلات هذه المسئلة فلينظر في رسائل السيوطى ابن عبد المطلب امه شيبه وسمى عبد المطلب لان

هاشم قال لاخي المطلب بن عبد مناف ادرك عبدك بمدينة وكان قد ذهبت به امه الى اخواله بنى عبد النجار احد قبائل الانصار وقيل جاء به المطلب وهو في ثياب دنسة ثقيل لمن هو فقال عبدك واسمعي ان يقول هو ابن اخي ثم احسن حاله قال ابن اخي هاشم وكان جوادا كريما حسن الوجه وعاش مائة واربعين سنة ابن هاشم اسمه عمرو ولقب هاشم الهشم الثريد الناس في القحط بن عبد مناف بالفقر اسم صنم بن قصي بضم القاف وفقر الصاد وتشديد الياء تصغير قصي على فصيل من قصيا يقصوا ذابعد من باب نصر واسمه زيد او جمع ولقب به لانه بعد من قوم الى بلد قضاة وهم قوم من العرب بن كلاب جمع كلب لانه اتخذ الكلاب للصيد ولان العرب كانوا يسمون بنحو كلب ذئب لرفع العين وسئل اعرابي عن ذلك فقال نسي الداء بناب اسم السباع لا عدنا او مصدا بعض المكابدة وهو الخاصة والحاربة فيكون كالتهمية بالشجاع بن مرة بضم الميم وتشديد الراء بن كعب كان صاحب ارشاد وجمع قريشايوم للجنة ويخطب ويخبرهم باسم النبي صلى الله عليه وسلم وياهم باتباعه ويقول يا ليتني كنت مع حين يخالفه قومه بن لوى بضم اللام وفقر الواو وتشديد الياء تصغير اللاتي بن غالب بن فهر بكسر الفاء وقال القاري الهروي الا هم ان قريشا لقبه وان من لم يكن من اولاده فليس بقريشي بل كنان بن نصر قيل اسمه قيس لقب نصر بن نصر بن نضر بن كنان بن خزيمة بكسر الكاف بن خزيمة بضم الخاء وفقر الزاء وعن ابن عباس انه كان مؤمنا بن مدركة اسم فاعل سمى عمر ولقب مدركة لان اباة خرج في ابله ففترت من ارباب فادركها عمر فسمى مدركة وطبها اخوة عامر فسمى طابخة بن الياس بكسر الهمزة المقطوعة وقيل بفتحها موصولة منه الرجاد وكان يسمع في حلبة تلبيت صلى الله عليه وسلم بالحجر وهو اول من اهدى البدن الى الكعبة وكان ينكر على اولاد اسمعيل الخرافهم عن دين الحق ويعظمهم حتى جرمهم الى رايه وفي الحديث لا تسبوا الياس فانه كان مؤمنا بن مضر على وزن عمر من مضر اذا ابيض او مضر اللبن اذا حمض وكلاهما من باب نصر وتشريف وعلم لقب به لبياض لونه اولانه كان يحب اللبن الحامض هو بالفارسية دوزخ وعن ابن عباس انه كان مسلما على ملته اراهم ويقال انه سقط عن الجعر فاصيبت يده فقال وايدة وايدة وكان حسن الصوت فطربت الابل نصار ذلك اصل الخدء في العرب ابن زرار بكسر الزين وتخفيف الزاء المججمة مشتق من النزر وهو القليل لانه لما ولد اى ابوك في رجة نرا فاطم طعاما كثيرا وقال هذا كله نراى قليل في حق هذا الولد وقيل لانه كان قليل النظير بن معد بفتح الميم والعين تشديد الدال يروى ان بنجت نصر الملك الكافر السفاك دخل بلاد العرب يريد قتلهم فاوحى الى ارميا احد الانبياء لبني اسرائيل ان انت معد او احملة الى الشام وتوكل امره فانه يخرج من ولده خاتم الانبياء بن عدنان بفتح العين يسمى ابا العرب واليه ينتهى النسب ومن جاذرة حق انتهى الى آدم فقد اخطأ عند المحققين وقال الحافظ ابن دحية اجمع العلماء على ان النبي صلى الله عليه وسلم انما انتسب الى عدنان ولم يتجاوزة وقال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه كذب النسابون بعد عدنان فالعلوية والعباسية اى اولاد عباس عم النبي صلى الله عليه وسلم وانما تعرض بذكرهم تصحيحا لخلافتهم فانهم كانوا خلفاء طويلا من بنى هاشم لان العباس وابا طالب والد علي رضي الله عنه كان يجب النبي صلى الله عليه وسلم ويحفظه ولكن مات على الكفر كما في صحيح البخاري ومسلم خلافا للشيعة ابنا عبد المطلب بن هاشم وابوبكر قريشي لانه ابن ابي قحافة بالضم اسم يرم فقر مكتوم يكن من المهاجرين من اسم ابواه ونسبه وبنا تالا ابوبكر رضي الله تعالى عنه عثمان عطف بيان لا في قحافة بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بن كعب بن لوى ولا يشترط في الامام ان يكون مقصوما

اي معصوما عن الذنوب خلا للشيعه ومطلوبهم عز ذلك ابطال خلافة كل من عدل الائمة الاثني عشر زاعين ان العصمة لا تعرف الا من جهة
الشارع والشارع اخبر بعصمة الاثني عشر فقط فينحصر الإمامة فيهم وايضا قالوا قد وجد من الخلفاء الثلاثة ذنوب احدها ان ابا بكر منع
الارث عن فاطمة رضي الله عنها مع ثبوتها بالكتاب ثانياً انه منع عنها قربة فذلك وادعت الهبة من رسول الله صلى الله عليه وسلم وشهد بها
على رضي الله عنه وجوابها انه عمل بما سمع من النبي صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء لا نوث ما تركناه صدقة ولا يحق للحكم بلا تمام
نصاب الشهادة يقال ولنا لم يغير على رضي الله عنه هذا الحكم في خلافة ثالثها ان النبي صلى الله عليه وسلم ولي عمر رضي الله عنه الصدقة ثم عزله
ثم ابوبكر رضي الله عنه نصب للخلافة واجيب باننا لنسلم العزل بل انتهى العمل بانتهاء الممول ولعل العزل كان لامر آخر لعدم الاهلية
رابعا ان الثلاثة تخلفوا عن جيش اسامة وقد نصب النبي صلى الله عليه وسلم في مرض موته الى الشام وقال لعز الله من تخلف عنه وجعل الثلاثة
فيهم الا علياً في اجيب بمنع صحته خامساً ان ابا بكر قطع يار سارق واحرق فجارة السلمي بالنار هو يقول انا مسلم والتعذيب بها كبيرة
اجيب بمنع صحته ولو سلم فالقطع من غلط الجلاء والاحراق من الاجتهاد تهديدا وكان فجارة من الزنادقة سادساً ان خالد بن الوليد قتل
مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا في زوجته ولذلك تزوجها من ليلته فتزك ابوبكر قصاصاً حدة اجيب بان قتل لردته وشبهة العقد
تسقط الحد على ان صحة هذا العقد من المجتهدين وقيل كانت مطلقة فمالك سابعها ان ابا بكر رضي الله عنه ابرأ حراق بيت علي
رضي الله عنه وفيه فاطمة والحسنان رضي الله عنهما لتاخره عن البيعة قلنا كذب محض ثامناً ان عمر رضي الله عنه منع للمخس عن اهل
البيت قلنا لم يصح ولو سلم فمجهدين فيه قلنا وجدنا اغنيار وقال ابو حنيفة لا حظ لانيائهم من المخس تاسعها انه نهي عن متعة النساء بعد
ثبوتها بالقرآن والسنة قلنا صح عن علي وغيره من الصحابة انها منسوخة كما في الصحيحين عاشرها انه نهي متعة الحج قلنا اجتهاد الحادي عشر
انه خرج كتاب فاطمة حين ندم ابوبكر رضي الله عنه على منع ذلك وكتب لها كتابا وانه ضربها حتى اسقطت الولد ماتت قلنا بهتان
عظيم الثاني عشر ان عثمان رضي الله عنه ولي اقارب الفسقة وهذا ظلم قلنا زعمهم الصلحاء الثالث عشر انه كان يورث اقارب بيت مال المسلمين
قلنا كان الايثار من مال نفسه فان تموله مشهور الرابع عشر انه حرق لنفسه مع ان الماء والخيش حق المسلمين اجمع اجيب بانه كان
لانعام الصدقة وقد سبق اليه الشيطان الخامس عشر انه ضرب عبد الله بن مسعود رضي الله عنه حتى مات واحرق مصحفه وضرب
عمار بن ياسر حتى اصابه فتق ونفى ابا ذر الغفاري الى الرinde قلنا لا نسلم قصة ابن مسعود والاحراق كان لاجتماع الصحابة على مصحف
واحد لنقل الخلاف وعمار وابودر اغلظا عليه فادبهما وللامام ذلك اذا رأى المصلحة ولذلك قتل علي في حرب الجمل وصفين من
الصحابة جماعة غير السادس عشر انه اسقط القروح عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما حين قتل الهريران ملك الهواز بعد ما اسلم قلنا
انه ظن عبد الله انه ارتد وكان عبد الله من عظماء الصحابة المجتهدين فكان قتل اجتهاديا فلا قصاص فهذا نبذة من الباب و
بالجملة فاكثر ما ذكره من مثالب الصحابة في موضوع وما صغر منها فمن الخطأ الاجتهادى والمجتهدين ما جئ في خطائهم لا ما خوذ ولو سلم وقوع
الذنب منهم فلا باس ولا يشترط العصمة في الخلافة ويكفيهم ما وعدهم الله من المغفرة والجنة والغيبة من اعظم الذنوب سيما في الصحابة
رضي الله عنهم اجمعين لما من الدليل على امامة ابي بكر في عدم القطع بعصمة يزيد ان امامة ابي بكر في صحبة قطعها بالاجماع فلو

كانت العصمة شرطاً لكان عصمة معلومة قطعاً لكن لا قطع بها فالعصمة ليست بشرط انقلت هذه الجملة كالمصادرة على المطلوب
لأنهم ارادوا بهذا الاشتراط ابطال خلافة ابي بكر قلت ليس مقصودهم مقصوداً على ابطال خلافة فقط بل ابطال خلافة كل
من سوى الاثنى عشر والاجماع حجة قاضية على كل من الطرفين فهو كما يدل على صحة خلافة ابي بكر يدل على اشتراط العصمة
فلا يحتاج معقول وايضاً الاشتراط هو المحتاج الى الدليل لأنه دعوى لا بد لها من مثبت واما عدم الاشتراط فيكفي فيه عدم
دليل الاشتراط انقلت عدم العلم بالدليل لا يدل على عدم المدلول والا لزم نفي اكثر الموجودات قلت هذا في المباحث العقلية
واما في العمليات فليس الامر كذلك بعد استقرار الأدلة ولذا انحصر الفرائض والمحرمات فيما بلغنا مع احتمال ان يكون فيها ما لم
يجله الشارع او انقرض حاملوه وذلك لان الظن كاف في العمليات واعلم ان تحقيق ماهية العصمة من المراتق وملخصه انهم ذكروا
للعصمة تعريفين احدهما عدم خلق الله الذنب في العبد فعلى هذا يكون المعصوم من لا يخلق فيه ذنب وغير المعصوم من خلق
فيه الذنب فيكون مساوياً للذنب بالضرورة ثانيهما ملكة نفسانية تمنع عن المعاصي واصل هذا منقول عن الحكماء وذكر صاحب
المواقف وغيره ان التعريف الاول مبني على اصول الاشاعرة من استناد المحكمات كلها الى الحق سبحانه بلا واسطة ويدل عليه قوله
عليه الصلوة والسلام المعصوم من عصم الله ربه البخاري والثاني مبني على اصول الفلاسفة من الاستناد الى الاسباب الاستعدادات
انتهى ملخص كلامهم وعندى ان التطبيق على اصول اهل السنة سهل بان يقال العصمة ملكة نفسانية يخلقها الله سبحانه في العبد
فتكون سبباً عادياً لعدم خلق الذنب فيه وبالجملته فعلى هذا التعريف لا يلزم ان يكون غير المعصوم مذنباً لجواز ان يكون الشخص
خالياً عن هذه الملكة ولكن لا يصدر عنه الذنب ببعض حفظ الحق سبحانه من غير سبب واذ عرفت هذا ظهر لك ان يجب على التعريف
الثاني ان يقر ابو بكر غير معصوم ولا يجب ذلك على التعريف الاول لا ذلك حكم عليه بكونه مذنباً وهذه كلمة سبب العباد بالله منها
بل يقال هو غير واجب العصمة او غير مقطوع العصمة كما قال الشارح لا يلزم اثبات الذنب وهكذا الحال حيث يجرى البحث بين
اهل السنة والشيعة في عصمة اهل البيت فاحفظ هذا الفرق ليحفظك عن الحيرة والخطب فمن الخطب في هذا الباب ما وقع لعلماء السند من
المنازعات وتحريم المكاتبات في عبارة الصواعق حيث ذكر اعتراض الشيعة بان الزهر ارضى الله تعالى عنها ادعت ذلك وثم هداها
اهل البيت وهم معصومون عن الكذب والخطا وجواب اهل السنة بانهم العصمة فتخير بعض علماء السند قال اتى ذنب صد
عنهم حتى قيل بنفى العصمة عنهم وخفى على المتحيز ان العصمة المنفية اعماهى بالمعنى الثاني فلا يوجب نفيها صدور ذنب ايضاً من الخطب
في هذا الباب ما ذكره بعض المحققين نظراً الى التعريف الاول ان ابا بكر رضي الله عنه مذنب لا يلزم صرحوا بان غير معصوم وغير المعصوم
مذنب ويدل عليه احراق فجاءة بالنار وقطع يسار السارق والقضاء بلا علم ذنب انتهى قلت ظهر لك ان القائلين بانه غير
معصوم هم اصحاب التعريف بالملكة والقائلين بان غير المعصوم مذنب هم اصحاب التعريف بعدم الخلق فلا يتكرر الحد الاوسط و
بعبارة اخرى نقول ان اريد نفى العصمة بمعنى عدم الخلق فلا نسلم الصغرى بل نقول هو غير مقطوع العصمة كما اشار اليه الشارح و
ان اريد نفى العصمة بمعنى الملكة فلا نسلم الكبرى وليت شعري كيف يتصدى امثال هؤلاء للتضييف وايضاً من الخطب في هذا المقام ما قيل

انه كان على الشارح ان يقول مع عدم عصمة كما قال غيره لا ان يقول مع عدم القطع بعصمته ولكنه راعى الادب وفيه نظره لا الشارح
 ذكر التعريف بعدم الخلق فلا يحق منه نفى العصمة لئلا يلزم اثبات الذنب وتحقيق هذا المقام من خواص مولفائنا والله اعلم احتج المخالف
 وهم الشيعة على اشتراط العصمة بقوله تعالى لابراهيم قال اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهد الظلمين سال
 ابراهيم ان يكون من ذريته ائمة فقال لا ينال عهد الامامة الظلمين منهم وغير المعصوم ظالم لصد الذنب منه وهذا بناء على
 التعريف بعدم الخلق فلا ينال عهد الامامة والجواب المنع اى منع قولهم غير المعصوم ظالم فان الظالم من ارتكب معصية مستقطعة للعدالة
 مع عدم التوبة والاصلاح اى تداركها بالعمل الصالح فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما لجواز ان يرتكب صغيرة فقط او كبيرة ولكن يتوب
 عنها ويصلح العمل فيخرج عن العصمة ولا يدخل في حد الظلم وهذا الجواب مبنى على التعريف بعدم الخلق كما اختاره في هذا الكتاب اما اذا
 فسرنا العصمة بالملكية كما اختاره في شرح المقاصد فالجواب في غاية الوضوح وهو ان غير المعصوم لا يلزم ان يكون مرتكب الذنب لجواز ان
 لا يكون للشخص ملكة الاجتناب ومع هذا يكون محفوظا عن الذنب واعلم ان لهم في الجواب عن الآية وجوها اخر احد ها ان المراد
 بالظالم الكافر لقوله تعالى ان الشرك لظلم عظيم ثانيا فان المراد بالظالم من يتعدى على الغير فهو اخص من العاصي ثالثا فان المراد بالعهد
 عهد النبوة لا الامامة وللشيعة في الاستدلال على العصمة وجوه اخر الاول ان الامام ينصب الى الامر بالنبي فلو عصى لوجب نصب امام
 اخر له به ويتسلسل واجيب بان فائدته غير محصورة في ذلك كما صرح في كلام المع تايها القياس على النبي لانه خليفة واجيب بالفرق
 العظيم ثالثا انه واجب الطاعة لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم فيلزم طاعة العاصي اجيب بان طاعة اولى
 الامر محصورة فيما لا يخالف الشرع وحقيقة العصمة اى ما هيها ان لا يخلف الله تعالى في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره واختاره
 الشارح في شرح المقاصد التعريف بالملكية وليس هذا تناقضا لعدم التفاوت في المقصود من التعريفين وزعم الفاضل الخيال ان فاهية
 العصمة هي الملكية واما عدم الخلق فهو غايتها ومآلها وهذا من جملة الخطب في هذا المقام لان كون عدم الخلق حدا للعصمة مشهور ويدل عليه
 قول الشارح وحقيقة العصمة وهذا معنى قولهم هي اى العصمة لطف من الله تعالى يحل اى العبد على فعل الخير ويزجره عن الشر مع
 بقاء الاختيار تحقيقا لا ابتلاء علة بقاء الاختيار هذا تكمل للتعريف والابتلاء هو الامتحان بالتكليف ولا شك ان عدم القدرة على
 الذنب ينافي التكليف باجتنابه هذا التعريف منقول عن المعتزلة ولكن لما كان غير مخالف لتعريف الاشاعرة في المال ذكره تائيدا
 لبقاء القدرة ولهذا اى لا اشتراط بقاء القدرة قال الشيخ ابو منصور لا تزيل المحنة اى الامتحان وهذا ظهر فساد قول من قال هم بعض الشيعة
 انها اى العصمة خاصية في نفس الشخص اى صرح اوفى بدني معتن ببيها صدر الذنب عنه كيف ولو كان الذنب بمنتهى ما صرح تكليفه
 بترك الذنب ولما كان مثابا عليه اى كيف يصح هذا التعريف والحال ان كون الذنب محالا ينافي التكليف والثواب عند ان هذا الذنب
 الزامى على الشيعة فانهم يذهبون معتزلة في الحسن والقبح العقليين واما على مذهبنا فيجوز التكليف والثواب اذ لا يقم من الله سبحانه
 شئ ولا يشترط ان يكون افضل اهل زمانه خلا للشيعة وغرضهم ابطال خلافة من عدل ائمة الاثنى عشر زاعمين ان الافضلية لا تقم
 الا بالنص ولا نصر في غيرهم واستدلوا على الاشتراط بازاممة الفصول تبيحة عقلا والقيصر لا يصدر عن الله سبحانه وبان المعلم لا يتخلف على

الصبيان من ليس اعلمهم عند ذلك سفيها ودفعها ظاهر من كلام الشارح لا السامع في الفضيلة بل المفضول الاقل علما وعلماء كان عرفت بمصالح الامامة ومفاسدها واقدار على القيام بمواجبه لان اعظم مدد السلطنة هو على المهارة بامور الدنيا لا على المهارة بالعلم الشرعي وكثرة العبادة والمواجب جمع موجب بالفقر اى ما يوجب الخلاف من العدل وحفظ الثغور وغيرها خصوصا اذا كان نصب المفضول ادفع للنشر وابعد من اثاره الفتنة تكونه فاشوكة عظيمة ولا تارة برأى نحن ولهذا اى لعدم اشتراط الافضلية جعل عمر الامامة شورى بين الستة مع ان بعضهم وهو ثمان وعلى رضى الله تعالى عنها افضل من البعض وهذا الاحتجاج تحقيقى ولم يقصد به الزام الشيعة فلا يرد ان فعل عمر رضى الله تعالى عنه لا يرد عليهم فان قيل كيف يصح جعل الامامة شورى بين الستة مع انه لا يجوز نصب امامين في زمان واحد قلنا غير الجائز هو نصب امامين مستقلين بحيث يجب طاعة كل منهما على الافراد وانما كان غير جائز لما يلزم في ذلك من امتثال احكام متضادة على تقدير تخالفهما في امر بان يامر احدهما به وينهى الاخر عنه واما في الشورى فالكلى بمنزلة امام واحد هذا قول بعضهم ولكن يصح ان عمر رضى الله عنه اراد ان يتشاوروا ويختاروا احداهم للامامة ولا اشكال على هذا التقدير اية وَيَشْتَرِطُ أَنْ يَكُونَ مِنْ أَهْلِ الْوَلَايَةِ اى التصرف في الامور اى مسامحة اذ كراما قولا بالغائم ذكر الدلائل على اللقب والشراذ ما جعل الله تعالى للكافرين على المؤمنين سبيلا اقتباس من القرآن والسبيل التصرف ومن ههنا قالوا يحرم على السلطان ان ينصب العمال من اهل الذمة والعبد مشغول بخدمة المولى والامام يجب ان يكون فارغا لتدبير المصالح مستقيما في عين الناس والا ما ينبغي ان يكون معظما فيهم حتى لا يستنكفوا من اتباعه اقل استبعاد عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اسمعوا واطيعوا وان استعمل عليكم عبد حبشي مثي اياه البخارى اجيب بانه مبالغة محمولة على الفرض والتقدير والنساء ناقصات عقل ودين اقتباس من الحديث وسئل النبي صلى الله عليه وسلم عن معناه فقال ما حاصله ان شأنا نصف شهادة الرجل فذلك من نقصان عقلها وتمكث اياما لا تصلى ولا تصوم فذلك من نقصان دينها ما وفي استدلال الشارح به خفاء لا يخفى والاوضح الاستدلال بالحديث عن ابي بكرة الثقفى قال لما بلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم ان اهل فارس ملكوا عليهم بنت كسر قال لن يفلح قوم ولوا عليهم امرأة اياه البخارى وايضا مامورة بالتسرونك للخروج الى مجامع الرجال وايضا قد اجمع الامامة على عدم نصبها حتى في الامامة الصغرى والصبرى والمجنون قاصر ان عن تدبير الامور والتصرف في مصالح الجمهور اى عامة الخلق واصل الكتيب العظيم من الرمل قيل اراد بالمجنون المعنوه هو الذى في عقله بعض خلل فان المجنون الخالص لا يصلح اصلا فلا حاجة الى نفية عند ان الاطلاق افضل لانه مدلول اللفظ والمجنون لا ينصب نفسه حتى يقع لا يصلح بل يجوز ان ينصب غيره من الحقى محتجبان ابن الملك فالمنفى غير مستندك سائسا اى ما لك للتصرف في امور المسلمين بقوة رايه وحرية بفقر الراى وتشديد الياء الفكر القوى ومعونه نباسة في قلوب الناس وشوكة اى قرة القاهرة من العساكر واليافد اصل الشوكة فارى رخت قارى ابعده باحكام الشرع على فصل الخصومات وشرط الجمهور ان يكون بالغادر جهة الاجتهاد في الاحكام الاعتقادية والفرعية ولم يشترط بعضهم وهو الاشبه لعل من شرطه كان في العصر الاول واهل الاجتهاد يومئذ كثير ومن تفاهة كان بعدهم والاجتهاد في يومنا اعر من الكبريت الاحمر وعمل الصالح ولا يخفى ان الطبع رغبة المتابعة الصلوات فيكون الصلاح من اسباب القدوة وعدله وكفايته اى اصابة الراى في المعاملات وفي التهذيب هو شرط

عند الجمهور وشجاعة شرط الأكثران الركن الأعظم في السلطة للحرب ولم يشترط بعضهم لانه لا يلزم ان يباشر الامام الحرب بنفسه بل يكفي نصب
الشيعةان لها على تنفيذ الأحكام كحد الزنا والسرقة والقتل على كل خيس وشريف وحفظ حد وودار الإسلام من الكفار هذا اقل
ما ينبغي والا فالعزيمة فخر دار الحرب وانصاف المظلوم من الظالم اذا اخل بالحد هذه الامور محل بالفرض من نصب الامام ومن راي في نفسه
البحر عنهما لم يجز ان ينصب نفسه وهما بابحاث شريفة البحث الاول ملخص الكلام في شروط الامامة عند الاشاعرة اثنا عشرة فمنها الحربية والركنية
والعقل والبلوغ والعدل وهي بلا تفاق بين الفرق كلام ومنها القرشية ونفاها للخوارج ومنها الشجاعة والاختيار في المسائل التدبير المصيب و
هذه الثلاثة شرطها جمهور الاشاعرة ونفاها بعضهم مستدلا بانها لا توجد مجتمع في شخص الا نادرا جدا وفي الناسين الموصوفين بما كفاية البحث
الثاني ذكر المحققون انه اذا لم يوجد الامام الموصوف بهذا الصفات جاز نصب من لم يوصف ببعضها للضرورة وهل يجب قيل لا والمختار عند
الرجوب حفظ الشرع ودفع المضار هل يجب طاعة كما يجب طاعة الامام لم ارفيه كلاما والظاهر الرجوب حفظ النظام والله اعلم البحث الثالث
شرط الشيعة شروطا كثيرا منها الهاشمية والعلوية والحسينية على اختلاف مذاهبهم وشرط غلاتهم ظهور المجرى على يده والعلم بجميع المسائل واخرج
ابو جعفر القمي بسند الامام علي بن موسى الرضا قال يكون الامام اسخى الناس واشجع الناس واعلم الناس ويولد بخونا ويرى من خلفه كما يرى
من امامه واذا تولد وقع على راحته رافعا صوتا بالشهادتين ولا يحتمل وينا عينه ولا ينام قلبه ويكون عنده ذوالفقار ومصحف فاطمة رضي الله تعالى عنها
وصحيقة فيها اسماء متابعيه الى يوم القيمة ولا يرى له بول وغائط ولا يجاب له كل دعاء انتهى مختصرا وزعم الشيخ محمد الحافظي البخاري في فصل الخطاب
ان القمي هذا هو الذي روى له البخاري في كتاب الطب من صحيحه وهذا هو عظيم من هذا الشجر بل هو شيعي كاذب يرى في باب الامامة منكرات و
هذا ما يجب حفظه البحث الرابع طرق ثبوت الامامة اربعة الطرق الاول نص الشارع وهذا باجماع من الفرق وهل وقع نص في ملتنا على خلافة
احد قال الشيعة لعلي رضي الله عنه وقال بعض اهل السنة لا يكره رضي الله تعالى عنه وقال جمهورهم لم ينص على خلافة احد قلت وقد صرح للهدى
مبني عليه السلام الطريق الثاني نص الامام السابق وهذا باجماع اهل السنة الطريق الثالث بيعة اهل الحل والعقد باجماع اهل السنة والمعتزلة
وبعض الشيعة الزيدية خلافا لأكثر الشيعة مستدلين بوجوه احدها ان الامامة نياية الرسول فلا تثبت الا بقوله ثانيا ان اهل الحل والعقد لا
يجوز لهم التصرف في الخلافة فكيف يجوز لهم نصب من يتصرف واجيب عنهما بان البيعة مظاهرة لكونه خليفة الرسول اي علاقة دالة على ان
الشارع نصبه لا مثبتة للخلافة ونقض الثاني بالشاهد اذ يجب اتباع قوله مع انه لا تصرف له في الشهود عليه ثالثا ان القضاء تصرف جزئي
ولا ينعقد بالبيعة فكيف التصرف الكلي العظيم اجيب باننا لا نسلم عدم انعقاد القضاء بالبيعة فقيب خلاف بين الفقهاء ولو سلم فهو عند جماع الامام اما
عند نقده فيجوز بان يجب انامة لا يحكم الشرع رابعها ان البيعة تستلزم المعاسد والفتن لان اهل كل اقليم يبايعون اماما فيقع النزاع اجيب بان
ضرر الترك اكثر من صحتها من العصمة والعلم بجميع المسائل شرطوا اهل البيعة لا يعرفونها اجيب بانها ليس بشرط سادسها ان عدم الكفر شرط اجماعا وهن
امر مبطن اجيب بان الظن كان في احكام الشرع ولذا انبى عن الخمس سابعها ان النبوة صلى الله عليه وسلم لم يهمل المسائل غير المهمة كأداب الخلد فكيف
يهمل هذا الامر العظيم وبعد تعيينه للخليفة لا اختيارا لاهل البيعة ثامنا قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم وتزكوا الامم بلا خلافه نقص اجيب عنهما بان
تفويضه الى الامم كان في عدم الاهمال وفي الاحمال اما اثبات التفويض فتمسك بعضهم فيه بقوله عليه الصلوة والسلام ما رآه المسلمون

حسنا فهو عند الله حسن وقوله لا يجتمع امتي على الضلالة وعندنا فيه نظركان الاول من كلام ابن مسعود على المختار الثاني واثر في اجماع الامة كلها ونصب الامام يحصل ببعضهم بل الحق انما لما اجمع الامة على ان الامامة تنصب بالبيعة ول هذا اجماع على ان حكم الله تعالى كذا لك الطريق الرابع ان يستوى رجل موصوف بصفات الامامة على البلاد ويدعو الناس الى بيعة وبما بالمعروف وينهى عن المنكر وهذا باتفاق الاشارة والزيدية والجبالي وذلك لحصول المنافع المطلوبة من نصب الامام خلافا لكثر الشيعة القائلين بان لا امامة الا بالنص والبحث الخاص لا خلافة في البيعة الى اجماع بل يكفي بيعة بعض اهل الحل والعقد وذلك لان عمر عقد الامامة لا يكره في الله عنهما وكذلك عبد الرحمن بن عوف لغتان رضي الله عنهما وجن الصحابة رضي الله عنهم ذلك فبايعوهما على الامامة بعد ذلك وقال بعض الاشارة يجب ان يكون بيعة افراد بخصرتهم غير من المسلمين حتى يشتهر البيعة وينقطع النزاع والبحث السادس اذا وقع البيعة لرجلين فان كانا في اقطار متباعدة فبخلان فقل يتركان واما ان كانا في ارض لا تسعهما عزل المؤخر واذا وقعت البيعة معا ولم يعلم التقدم والتأخر بطلت البيعتان واستوفت كذا في شرح المواثيق ولا ينزع الامام بالفسق اى بالخروج عن طاعة الله تعالى والجور اى الظلم على عباد الله تعالى تخصيص بعد تعميم لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الائمة والامراء الذين كانوا الائمة يستعملونهم كالحجاج بن يوسف كان عامل عبد الملك بن مروان على العراق والحجاز بعد الخلفاء الراشدين وكان السلف يتقادون لهم ويقبضون لهم ولا عيبا باذنهم او امر عليهم ان لا يتبادر ان اضطرابا قلنا ثبت ان نقيا دسرا وعلاية وعن زياد العدي التابعي قال كنت مع ابي بكر تحت منبر ابن عمر وهو مخاطب عليه ثياب رقاق قلت انظر الى اميرنا يلبس ثياب الفساق فقال ابو بكر اسكت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من اهان سلطانا الله في الارض اهان الله في السموات ولا يرون الخروج عليهم اى لا يعتقدون جواز بل جعلوا هذه العقيدة من علامات السنة قال في قوة القلوب ومن عقوق القلب التي هي السنة المجمع عليها ان يعتقد ان الامامة في قرين الى يوم القيمة وان لا يخرج الائمة بالسيف ويصير على جرحهم كذا السنة وسئل العارف الامام ابو محمد سهل بن عبد الله التنزلي اى الناس خير قال السلطان قيل كذا في شر الناس قال ينظر الله في سلامة اموال المسلمين وباركهم فيغفر له جميع ذنوبه قال الخشب السور المعلقة على ابوابهم انفع للمسلمين من سبعين قاصا يقصون في المسجد وقال الخليفة اذا كان غير صالح فهو من الابدال اذا كان صالحا فهو القطب الذي يدور عليه الدنيا وقال من انكر امامة السلطان فهو زنديق ومن دعا السلطان فلم يجب فهو مبتدع وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا يكون عليكم امر اريد يفسدكم وما يصلح الله بهم اكثر انتهى مختصرا وعن ابن عباس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من كره من امير شيئا فليصبر عليه فانه من خرج من السلطان قيد شبروات ميتة جاهلية رآه البخاري وسلم والا حديث في الصبر على جوره وترك مخالفة كثيرة ولو اخرج بها شارح كان ادل وسقط الواو بعض النسخ علة لفعل السلف ولكن اثباتها احسن عطف على قوله لانه قد ظهر الفسق لانه العصمة ليست بشرط ابتداء لان يجوز نصب غير المعصوم بقارة اولى اى بقارة غير المعصوم على الخلافة اولى بالجواز من نصبه ذلك لانه لا ضرورة في النصب اما عزله فيحتاج الى اضطراب وقتنة دينية نظرا لا العصمة بمعنى عدم الفسق شرط ابتداء لان العدالة مشروطة واما بمعصوم ملكة الاجتناب فليست بشرط ابتداء ولا انتهاء لكن عدمه لا يستلزم وجود الفسق وهما بحث من الاشكال القوية وهو ان الحسين بن علي رضي الله عنهما خرج علي يزيد مع ان معوية رضي الله عنه نصبه وبأبيه الصحابة في واجب بان وجوب طاعة هذا الشقي على بيعة النبي صلى الله عليه وسلم غير معقول ولا يخفى ان هذا

الجواب ليس على قانون الشرع لما سمعت من انفق الامامة ببيعة رجل واحد من اهل الحل والعقد ثم وجوب طاعة الامير ولو فاسقا جائرا وعند
 في الجواب وجوه احدها ما حكى انه لم يخرج للخلافه بل ليستوطن الكوفة لكن الروايات الصحيحة بخلافه ثانيها ان اجتهاده حكم بان خلافته غير
 صحيحة لان الحسن بن علي رضي الله عنهما سلم للخلافه الى معاوية في بشرط ان لا يجعلها في اولاده ويكون الامر بعده شورى في المسلمين ان قلت فلم
 خالف معاوية في قلت ادى نظره الى ان الشرط انقضى بموت الحسن رضي الله عنه ان قلت سلمنا ان التسليم غير صحيح لكن قد بايعه الناس حتى
 الصحابة في قلت ترى ان بيعتهم وقعت جبرا ولو سلم فكانت متفرعة على التسليم فاذا قصد الاصل قصد الفرع ولذا صرح عن اهل المدينة انهم خلعوا
 بيعته اى عزلوه وقد كان فيهم الصحابة وعظماء التابعين ان قلت صرح بنى عبد الله بن عمر بن الخطاب عن الناس عن الخضر بن علي بن يزيد وخلعوا فعلن ما قال
 لما خلع اهل المدينة يزيد بن معاوية اجمع ابن عمر بن حنظلة ولده وقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ينصب لكل غادر لواء يوم
 القيمة وانما قد بايعنا هذا الرجل على بيع الله تعالى ورسوله والى لا اعلم غدا اعظم من ان يبايع الرجل على بيع الله ورسوله ثم ينصب له
 القتال والى لا اعلم احدا منكم خلفه الا كانت الفصيل بيني وبينه رواه البخاري وسلم قلت حكم بجهنم يلزم بجهنم الخوازمي قلت ليعجز الخروجر على
 يزيد من المجتهدين فواجه التشريع على قاتليه قلت لم يتقدموا في ذلك بجهنم بل فعلوا بهوى نفوسهم وايضا هتكوا الحرمات من نهب
 الحرم وحملوا لذي اري الى الشام خلاف وجه التكريم وايضا قال الحسين رضي الله عنه احموني الى يزيد لا بايعه فابى الا قتله ثالثا لعله وجد
 ما يدل على كفره وقد تقر بان منع الخروج انما هو اذالم يبلغ فسو الا امام الكفر يردى من شعر يزيد قوله - نشعر

وشمة كرم برحها قعر ونها

فان حرمت يى ما على دين احمد

وقوله يوم حمل اليه راس الحسين رضي الله عنه

لعبت هاشم بالملك فلا

لست من حذف ان لم انتقم

والعمدة على الرواية ورايدها ان جواز الخروج على الفاسق من المجتهدين فلعل اجتهاده اقتضى ذلك خامسا لعل يزيد كان حين نصب

فاسقا فلم يجر نصبه اصلا كما هو مذهب قوم وانما نصب معاوية في طنا بصلاحه كما مر عن ابن عباس انه قال اللهم ان كان يزيد على ما اظنه الا

فجعل موته وقد استجيب دعاؤه فلم يطل ملكه وعن الشافعي هو الامام ابو عبد الله محمد بن ادريس بن عباس بن عثمان بن شافعي بن

سائب بن عبيد بن عبد يزيد بن هاشم بن مطلب بن عبد مناف يلقب بالشافعي والمطلبى نسبة الى البلد وام الشافعي هي ام الحسن

بنت حمزة بنت القاسم بن زيد بن الحسن بن علي بن ابي طالب رضي الله تعالى عنهم تولد الشافعي سنة مائة وخمسين ومئتين وفات الامام

الا عظم وقيل تولد يوم وفاته ونشأ بمكة وحفظ القرآن وموطا الامام مالك وهو ابن عشرين واقضى الناس وهو ابن خمس عشرة سنة ثم قدم

المدينة وكلازم الامام مالك بن انس واستفاد منه ثم ارتحل الى بغداد ثم الى مصر واستوطن وصنف في اصول الدين اربعة عشر مجلدا وفي

فروعه ما يزيد على مائة والامام احمد من تلامذته وكان يقول الشافعي كالشمس قال لم اعرف الناس والناسخ والنسخ حتى جالست الشافعي

مات يوم الجمعة سحر رجب سنة اربع ومائتين وقبره بقربة مصر مشهور بتبركه به از الامام ينزل بالفسق والجحيم وان لم يعزله احد وكذا
 كل امر من الامراء والمحتسبين وقاض ندين عند تصرف هؤلاء بعد الفسق واعلم ان في عزل الامام الفاسق مذهب الاول انه لا
 يعزل ولا يجزى عزله وهو المذهب الثاني انه لا يعزل بنفسه ولكن يجزى عزله هو لبعض الخليفة قال الامام الصابوني في البداية لوارثك
 الامام كبرية يتحقق العزل عندنا ويعزل عند الشافعي وكذا عند المعتزلة والخوارج انتهى ويمكن حمل كلام المصنف على هذا المذهب لكن
 المتبادر من قول الشارح ولا يرون الخروج عليهم هو المذهب الاول اللهم الا ان يفسر بانه لا يوجبون الخروج عليهم الثالث انه يجب
 الخروج ان فحسب نفسه وعن بعض السلف قال ما خرجنا على يزيد حتى خفنا ان ينزل من السماء حجارة واصل المسئلة ان الفاسق
 ليس من اهل الولاية اى التصرف عند الشافعي لانه لا ينظر لنفسه اى لا يتفكر في صلاح نفسه وقيل لا يرحم نفسه حيث يجلب
 عذاب الله سبحانه فكيف ينظر لغيره وعند ابى حنيفة من اهل الولاية حتى يصح للاب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة اجماعا فكذا
 يجزى امامة الفاسق ولذا كان العدالة عند شرط الاولوية لا شرط الجواز ابو حنيفة هو الامام الاعظم نعمان بن ثابت الكوفي تولى سنة
 ثمانين وتوفى سنة مائة وخمسين واختلف في ان من التابعين او اتباعهم والصحيح هو الاول وفي كشف المنازل لقائمة من الصحابة
 انس بن مالك وعبد الله بن عمار وعبد الله بن انيس وعبد الله بن ابي اوفى ووائل بن اسقع ومثقل بن يسار رضي الله عنهم
 وفي جابر بن عبد الله خلاف انتهى ولا يخصى مناقبه في العبادة والتقوى والعلم واللاحمة واد حتى قال الامام الشافعي الناس كلهم
 عيال ابى حنيفة في الفقه وذكر الشيخ العارف بن عبد الوهاب الشعراي الشافعي انه راي في مكاشفة بحرا يشعب منه امار
 فسأل عنه ف قيل هو بحر الشريعة والانه امار مذهب واعظمنا مذهب ابى حنيفة واما ما اشتهر من انه صاحب الراي لا الحديث
 كالشافعي فافتراء بل هو اشد اتباعا للحديث من الشافعي كما يظن من اصول الفقه وسبب هذه الشهرة ان علماء مذهب الشافعي
 جمعوا الاحاديث الموافقة لمذهبهم ولم يفعل ذلك علماء مذهبنا ولا فاحاديث مذهبنا موجودة في الصحاح والسنن والمسانيد
 المعاجيم ولعل الله سبحانه يرفقنا بجمعها وقد يروى في مناقبه سراج امتى ابو حنيفة وهو موضوع كاحاديث ذمه وذم الشافعي
 والمسطور في كتب الشافعية لعل هذه رواية من الشافعي والرايات توجد عن المجتهدين من اهل مذهب مختلفة والاختلاف
 اجتهادهم اولوهم الشراة ويحتمل ان يكون هذا قول بعض المجتهدين من اهل مذهب ان القاضي ينزل بالفسق بخلاف الامام
 الفرق ان في انزال الامام وجوب نصب غيره اثاره الفتنة لما له من الشوكة بخلاف القاضي وفي رواية النوادر اعلم ان الرايات
 المشهورة عن الامام الاعظم في الفقه تسمى ظاهرا الراية وقد صنف فيها المتون المشهورة كالمبسوط والجامع الصغير والكبير والزيادات
 السيوطي والذائق وقايتا الرايات وغير المشهورة تسمى بالنوادر وقد صنف فيها كتاب نوادر ابن سمانة ونوادر ابن رستم عن العلماء الثلاثة
 هم الامام الاعظم وصاحبه القاضي ابراهيم بن يعقوب بن احمد بن محمد بن عيسى بن احمد بن محمد بن عيسى بن محمد بن محمد بن محمد
 ابن الحسن الشيباني صاحب المصنفات الجليلية زهاء ثمانمائة وسبعين مجلدا وكان الشافعي يمدح عليه بطيب ويقول بجلنا محمد
 على قد عقولنا ولو كلنا على تد عقولنا لم نعرف وكان ذكي العقل ولذا قل رجوعه في المسائل وراى بعض اجبار اليه في كتابه للجامع الكبير

فاسلم نسل عن ذلك فقال لو ادعى صاحب هذا الكتاب النبوة لعجز الناس عن معارضة كتابه فالنبي الذي يكون صاحب هذا الكتاب من اتباعه صادقاً قابلاً لشك أنه لا يجوز قضاؤه الفاسق والرداية المشهورة للجواز وقال بعض المشائخ اذا قلد الفاسق فاض مجهول من التقليد هو جعل القلادة في العنق اى جعل القضاء في عنق ابتداء يصير قضاؤه ولو قلد وهو عدل ثم فسق ينزل بالفسق لان المقلد اسم فاعل اى الذى نصب القاضى وهو الامام او نائبه اعتمد عدالت فلم يرض بقضائه بدونها بدن العدالة وفي فتاوى قاضى خان هو الامام فخر الدين احد عظماء الخفية المجتهدين انهم اجمعوا على انه اى القاضى اذا ارتشى اخذ الرشوة لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى اى فى الحكم الذى اخذ الرشوة عليه وامانى غيره من الاحكام ينفذ على الصحيح واذا اخذ القاضى القضاء بالرشوة بان اعطى الناس الرشوة حتى ينصب قاضياً لا يصير قاضياً ولو قضى لا ينفذ قضاؤه وانما ذكر مسائل القضاء طر الباب ولا نهى اخت الامامة .

بسم الله الرحمن الرحيم الكلام فى العقائد المتفرقة قال الممَّ وَيُحْذَرُ الصَّلَاةُ خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ الْبَرِّ يَفْتَحُ الْبَاءُ مِنْ يَعْلُ بالطاعات ويحجب الكبيرة والاصرار على الصغيرة والفاجر ضده وفيه خلاف للشيعة فانهم يشترطون العصمة في امامة الصلوة كما يشترطونها في امامة الخلافة ولذا يؤخرون الصلوة حتى يصلونها فى آخر الوقت فرادى انتظار الامام المهدي وبعضهم يجمع المغرب مع العشاء لذلك لقوله عليه الصلوة والسلام صلوا خلف كل برو فاجر وروى المحدثون هذا الحديث عن على بن ابي طالب وعبد الله بن مسعود وابى الدرداء وابى هريرة رضي الله عنهم بالفاظ مختلفة فمن ذلك حديث ابى هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم صلوا خلف كل برو فاجر وجاهدوا مع كل برو فاجر رواه البيهقي وعن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال خلف من قال لا اله الا الله رآه الطبراني بسند شديد الضعف وذكر السخاوى طرق هذا الحديث واهية كلها كما صرح به غير واحد من العلماء واصحها حديث مكحول عن ابى هريرة وفيه انقطاع لان مكحول لم يدرك ابا هريرة وانتهى وقال الجرح اللغوى لم يصح فى هذا الباب حديث ولان علماء الامة كانوا يصلون خلف الفسقة بفتحين جمع فاسق واهل الهواء اى من يتبع في الاعتقاد ما يهواه نفسه ولا يتبع السنة والجماعة والبدع بكسر ففتح جمع بدعة وهى كل ما حدث فى الدين على خلاف السنة وهم المعتزلة والشيعة والخوارج والجبورية واتباعهم من غير تكبير اى من غير انكار احد من العلماء نصار ذلك اجماعاً فلا يصح مخالفة المبتدعة بعد انعقادها وما نقل عن بعض السلف كلاماً ابى حنيفة من المنع عن الصلوة خلف الفاسق والبدع فمحول على الكراهة اذ لا كلام فى كراهة الصلوة خلف الفاسق والمبتدع ازيلت كيف الكراهة مع قوله عليه الصلوة والسلام صلوا خلف كل برو فاجر قلت لو صح الحديث فهو لبيان الجواز وهذا لا ينافى الكراهة كما شرح الشارح الطلاق مع قوله عليه الصلوة والسلام انفض الحلال الى الله الطلاق رواه ابن اود هذا اى جواز الصلوة خلف الفاجر اذا لم يؤد الفسق والبدعة الى حد الكفر اما اذا دى اى بلغ حد الكفر كما فى الشيعة القائلين بالوهية على رضى الله عنه والمنكرين لخلافه الشيخين على الصحيح فلا كلام فى عدم جواز الصلوة ثم لعطف الكلام على الكلام ومعنى التراخي تاخير تربية المعطوف عن رتبة المعطوف عليه المعتزلة وان جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلوة خلفه لما ان شرط الامامة عندهم عدم الكفر

سواء كان مؤمناً أو كان بين المنزلتين لا وجود للإيمان بمعنى التصديق ولا قرار بالأعمال جميعاً وأما وجود الإيمان بمعنى التصديق فلا قرار بشرط
 عندهم أي ومن جهالاتهم عدم تجويز الصلوة خلف أهل السنة بناءً على تكفيرهم وتبطل بلفظ المجهول أي صلوة بالمنازة على كل بر وفاجر
 إذا مات الفاجر على الإيمان بحسب الظاهر للإجماع فإن السلف لم يزواي يصلون على الفساق ولقوله عليه الصلوة والسلام لا تدعوا الصلوة
 أي لا تتركوا من الوتر وهو الترك وزعم النجاة أن ماضي هذا الباب لا يستعمل العرب على من مات من أهل القبلة لم يجد الفاري الهري لهذا
 الحديث تخريجاً من لفظ وعن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال صلى على من قال لا إله إلا الله شاه الطبراني بسند ضعيف جداً
 وقد تقدم حديث أبي هريرة يرفع صلواتي على كل بر وفاجر وأهاليهم حتى وانت تعرف ضعف الحديث فدار المسئلة على الإجماع فإن
 قبل أمثال هذه المسائل من بتر الصلوة خلف الفاجر وجوب الصلوة عليه إنما هي من فروع الفقهاء لا موضوعات العمل فلا وجه
 لإيرادها في أصول الكلام إلاضافة كجذوة الكراك وإراداً للمعتقد حقيقة ذلك واجب أي يجب الاعتقاد بجواز الصلوة خلف
 الفاجر وجوب الصلوة عليه وهذا من الأصول لأن الحكم المتعلق بالاعتقاد يكون من أصول الكلام فجميع مسائل الفقهاء كذلك أي
 عليه أنه يلزم على هذا أن يكون جميع مسائل الفقه من الكلام لا الاعتقاد بحقيقتها واجب إذ يجب الاعتقاد بأن الصلوة فرضية والمحرّم
 والسوالت سنة وإن كل ما أدى إليه أي المجتهد فالعمل به واجب قلنا أنه لما فرغ من مقاصد علم الكلام من مباحث الذات والصفات
 والأفعال وهو بحث خلق أفعال العباد إلى قوله والأصل ليس بواجب على الله تعالى والمعاد وهو بحث عذاب القبر وأحوال البعث و
 الثواب والعقاب والنبوة والإمامة والتحقيق أن بحث الإمامة من الفروع إذ حاصله وجوب نصب الإمام على العباد وهذا من الأحكام
 المتعلقة بالعمل لكن لما كان للروافض في مسائلها أقوال فاسدة يتفرع عليها إبطال الشرع جعلها العلماء من أصول الكلام على قانون
 أهل الإسلام حال أو نعت والقانون لفظ سرياني بمعنى القاعدة والأصل وطريق السنة والجماعة وقد أشار الشافعي في ضمن الكلام إلى تعريف
 علم الكلام الحق واحترز به ابتدأ من الفلسفة الإلهية وبالتالي علم الكلام للمعتزلة والرافض وأشباههم حاول أي قصد وهو جزاء لما
 التنبه على نذر أي قليل من المسائل التي يهاتم بها أهل السنة من غيرهم وفيها إشارة إلى أن تلك المسائل كثيرة كوجوب غسل الرجلين في
 حرمة تكاثر المتعة وحرمة إدمار الزوجة خلافاً للشيعة في الكل مما خالف فيه بيان لنذر المسائل للمعتزلة نحو المعدوم ليس بشيء أو
 الشيعة كالسحر على الخفين أو الفلاسفة كاشتراط الساعة أو الملاحدة كحمل النصوص على ظواهرها بلا تأويل أو غيرهم من أهل البدع
 والهيول كالكرامية القائلين بأن الولي قد يفضل النبي سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه كالسحر أو غيرها من الجزئيات المتعلقة
 بالعقائد كشهادة الخنة للعشرة للبشرة رضي الله عنهم ويكف بلفظ المجهول عن ذكر الصحابة إلا بخير كفاً أي منعه فكف أي امتنع
 فهو لازم ومنعه فعلى اللزوم يكون المرفوع هو الجائر المحرور وعلى المتعدي محذوراً أي اللسان والصحابة جمع صاحب هو من صحب النبي
 صلى الله عليه وآله وسلم ولو ساعة من الإيمان ومات مؤمناً وفيه إجماع الأول زعم قوم أنه لا بد من طول الصحبة وقال سعيد بن المسيب
 لأصحابي ألا من أقام سنة أو غرارة واستدل المجهول أو لا بان الصحبة تم القليل والكثير يقال صحبة ساعة وثانيان بان الوفود صحابة بالإجماع
 كحزبين عبد الله مع قلة مكثهم عند الثاني من مات مرتداً بطل صحبة وحديثه كربعة بن أمية بن خلف القرشي تنص في خلافة عمر

رضي الله عنه واخرج احمد في المسند حديثه ولعله لم يعرف حُرَّة اولى يجعلها قادمة في الزاوية الثالث من ارتد ومات مؤمنا اختلفت
وينسب الى الامام اعظم انه لبس صحابي والى الشافعي انه صحابي نعم رايته مقبولة ولذا اخذت الائمة حديث اشعث بن قيس
الرابع اختلف فيمن اء بعد الموت قبل الدفن كابي ذؤيب الشاعر ف قيل صحابي لان حُرَّة صلى الله عليه وسلم صحيحة وقيل لا فان
هذه الحُرَّة لا يتعلق بها الاحكام الذنوبية كالشهيد الخامس اختلف فيمن رآه قبل الوحي مؤمنا كزيد بن عمرو بن نفيل مؤمن الفترة
والصحيح انه ليس صحابيا وكذلك من رآه مصداقاً له سبعت كجويراء الراهب على ما اختاره العسقلاني اما عند الصحابة فقال
الحافظ ابو ذرعة الرازي قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم عن مائة الف اربعة عشر الفا من الصحابة رضي الله عنهم لما ورد من
الاحاديث الصحيحة والحسنة في مناقبهم قال النبي صلى الله عليه واله وسلم طوبى لمن رآني وامن بي وطوبى لمن رآني ولمن
رأى من رآني طوبى لهم وحسن ما يراه الطبائي وقال لا يمس النار مسلماً رآني او رآني من رآني رآه الترمذي وقال خير القر
قوني رآه الحاكم وامثالها كثيرة بل قد وردت الشاء عليهم في القرآن كقوله تعالى محمد رسول الله والذي منع اشداء على الكفار حمار بينهم
توبهم ركعاً سجداً وقوله تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة وجوب الكف عن الطعن فيهم عطف على المناقب
يبعد ان يطف على ما وردت كقوله عليه الصلوة والسلام لا تسبوا اصحابي السب دشنام كزن فلوان احكم انفق مثل احد بضمين اسم
جبل ذهباً ما بلغ مد احدهم بالفم والتشديد بع الصايح بالاجماع كذا في النهاية وهو رطل وثلاث عند اهل الحجاز ورطلان عند اهل
العراق باختلاف المكايل والموازين في البلاد وقيل ما يملئ الكفين من الرجل المعتدل اذا مدها ولذا يسمى مدها ولا نصفه النصف
مكيال صغير والصغير لا حدم ويجوز ان يراد نصف المد فانه جاء النصف النصف بمعنى وللعنى ان علم القليل افضل عند الله من العمل الكثير
من غيرهم لشرف العبة والحديث رآه البخاري ومسلم وابو داود والترمذي عن ابي سعيد وسلم وابن ماجة عن ابي هريرة عن كقوله عليه الصلوة
والسلام اكرموا اصحابي الا كرام كرامى اثنان فانهم خياركم جمع خير الحديث عن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اكرموا اصحابي فانهم خياركم
ثم الذين يلوونهم ثم الذين يلوونهم ثم يلوونهم ثم يلوونهم ثم يلوونهم ثم يلوونهم ثم يلوونهم ثم يلوونهم ثم يلوونهم ثم يلوونهم ثم يلوونهم
فان الشيطان مع الفذ وهو من الاثنين ابدلاً لا يخلون رجل بامرأة فان الشيطان ثالثهم ومن سرتة حسنة وسأوتة سيئة فهو مؤمن رآه
النسائي وكقوله عليه الصلوة والسلام الله الله بالنصب على التحذير في اصحابي اي اتقوا الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضاً جمع غرض و هو ما
ينصب للرعى اليه بالفارسية نشانه اي لا تجعلوهم محل سب وطعن من بعدى فمن احبهم فحبي احبهم ماض معلوم والصغير المرفوع الى من
والباء للسببية او الملازمة اي بسبب حب اياي احب اصحابي وقد يزعم انه مضارع التكلم والنصب الى من ومن انفسهم فينفضى انفسهم و
المعنى على السببية ان احبهم ناش عن حبي وبنفسهم ناش عن بنفسي وعلى الملازمة ان احبهم ملازم لحبي وبنفسهم ملازم لبنفسي ومن اذا هو
بعد الهزة من الايداء فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله فيوشك بكرة الشين اي يقرب ان ياخذة اي يذبه الله سبحانه
والحديث رآه الترمذي عن عبد الله بن معقل بلفظ الله الله في اصحابي والله الله في اصحابي ولعل الشارح كتبه كذلك فزعم النساخر ان
التكرار من السهو وورد بعض العلماء على هذه الاحاديث اشكالاً وهذا ان الخطاب اما الى المؤمنين او الى الكفار وكلاهما مشكل اما الاول فلا نهم اصحاب

فلا معنى لقوله مداحهم وقوله فانهم خياركم واما الثاني فظاهر من لفظ الاحاديث واجيب بعد اختيار الاول بوجه واحد هان للخطاب للحاضر
 في الذهن ممن يحج بعده ثانياً ان الخطاب لمن كان في عصره ولم يصعب بعده مخاطبهم على لسان الرسل ثالثاً ان الخطاب للاطفال هم مؤمنون
 مع انهم ليسوا بصحابة على قول رابعاً ان المخاطب من لم يطل صحبة او لم يغز معه غزوة على مذهب من يشترط في الصحابي طول الصحبة او الغزوة
 والحق عندنا ان للخطاب لصغار الصحابة والمراد بالاصحاب كبارهم وعن ابى سعيد الخدري قال كان بين خالد بن الوليد وعبد الرحمن بن
 عوف شئ فبسه خالد فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا تسبوا احداً من اصحابي فان احداًكم لو انفق مثل احد ذهبا ما أدرك مد
 احداً ولا نصيفه ثم انقلت كان المطلوب هو الكف عن الصحابة كلهم لا من كبارهم فقط فقلت اهل العلم يفهم من هذه الاحاديث
 ان علة الحكم هي الصحبة وان كان من طالت صحبة احق واليق بالحكم والاحاديث في هذا الباب كثيرة ففي الحديث من سب اصحابي فعليه
 لعنة الله والملائكة والناس اجمعين رواه الطبراني وقال ان شرا امتي اجرهم على اصحابي رواه ابن عدي وقال اذا رايتهم الذين يسبوا اصحابي
 فقولوا لعنة الله على شرهم رواه الخطيب وقال لعنة الله من سب اصحابي رواه الطبراني فهذا الاحاديث تعم الصحابة كلهم ثم في مناقب كل من
 ابى بكر وعمر وعثمان وعلي والحسين وغيرهم من اكابر الصحابة كعائشة وطلحة والزبير رضي الله عنهم كلهم اجمعين احاديث صحيحة
 وحسنة والظاهر ان مراد الشارح بالصحيح ما يصح بالحسن باصطلاح اهل الحديث ثم احاديث هذا الباب كثيرة وقد جمعها صاحب الصواعق
 وغيره ولذلك كوفيها بتركها قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم ابوك خير الناس الا ان يكون نبي رواه الطبراني وقال حب ابى بكر وشكره واجب على امتي رواه
 ابن عساکر وقال ابوبكر وعمر منى بمنزلة السمع والبصر من الرأس رواه ابو نعيم وقال لو كان بعد نبي لكان عمر بن الخطاب رواه الحاكم وقال عثمان
 ولي في الدنيا دوى في الآخرة رواه ابو يعلى وقال انما يشبه عثمان بابينا ابراهيم رواه ابن عدي وقال النظر الى وجه علي عبادة رواه الحاكم وقال
 علي منى بمنزلة راسي من بدني رواه الخطيب وقال الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة رواه الترمذي وقال فضل عائشة على النساء كفضل
 الثريد على الطعم رواه البخاري وقال طلحة والزبير جارا في الجنة رواه الترمذي وما وقع بينهم اى بين الصحابة من المحاربات كحرب الجمل و
 حرب الصفين والمنازعات كمنازعة عباس وعلي رضي الله عنهما في ارض بنى النضير في خلافة عمر رضي الله عنه فله محامل اى مواضع حمل
 ذوايولت والجمل انهم كانوا يطلبون الحق ولكن يصيب بعضهم في الاجتهاد ويخطئ بعضهم والمخطئ في الاجتهاد غير ما خذ بل ما جرد و
 هكذا جرت عادة السلف الصالحين مجمل افعال الصحابة على مقاصد صحيحة وما ملأت الرافض به افواههم زراع فاطمة رضي الله عنها
 مع ابى بكر رضي الله عنه والصحيح انها طلبت ميراث النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال ابوبكر سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال
 لا نرت ولا نورت ما تركنا صدقة ولم يتفرد برواية بل صدقة في هذا الحديث عثمان وعلي والعباس وسعد والزبير وعبد الرحمن بن عوف
 وامهات المؤمنين وايضا ادعت ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهب فذلك منها فساها البيت فلم يتم نصاب الشهن فافعل ابوبكر رضي الله
 عنه موافق لقواعد الشرع ولذلك لم يغيره على رضي الله عنه في خلافة وصهر من عظام اهل البيت الاعتراف بان ما فعله ابوبكر رضي الله عنه
 حق وان ابابكر وقف على باب فاطمة حتى رضيت وامام يروى من ابابكر ان اراد ان يعطيها حقها فأنفذه عمر وان عمر ضربها حتى اسقطت الولد
 وماتت فمن اكاذيب الرافض فيهم والطعن فيهم ان كان مما يخالف الادلة القطعية تكفر كقذف عائشة رضي الله عنها اى نسبتها الى الزنا

اما ذهاب الله تعالى كما يقول الشيعة الشنيعة وذلك لانه قد نزل في عصمتها ثمانى عشر آية في اول سورة النور والا فبدعت وفسق وقد اختلف
 الفقهاء في حكم من سب الصحابة رضي الله عنهم وارضاهم فافق بعضهم بان سب الشيعيين يقتل حدا فلا يقبل توبته وبعضهم بانه
 يقتل للكفر فيقبل توبته وبعضهم بانه لا يقتل بل يعذب عذابا شديدا وفي سب غيرهما التعذيب على حسب اى القاضى وبالحكمة لم
 ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية واحزابه جمع حزب بالكسر هو الجماعة لان غاية امرهم البغى والخروج على الامام
 عطف تفسير وهو امير المؤمنين على رضي الله عنه وهو لا يوجب اللعن لا يخفى ان الشارح قصر ما في حق هذا الصحابي حيث اكتفى بعدم جواز
 اللعن واقول قد صرح علماء الحديث بان معاوية رضي الله عنه من كبار الصحابة ونجبائهم ومجاهدينهم ولو سلم انه من صفارهم فلا شك
 فانه دخل في عموم الاحاديث الصحيحة الواردة في تشريف الصحابة رضي الله عنهم بل قد روي بخصيصه حديث كقوله عليه الصلوة
 والسلام اللهم اجعله هاديا ومهديا واهدي به رايه الترمذي وقوله عليه الصلوة والسلام اللهم علم معاوية الحساب الكتاب في العذاب
 رواه احمد ما قيل من انه لم يثبت في فضل حديث فحل نظروا كالسلف يفضون من سب وطعن وقيل لابن عباس ان معاوية
 صلى التوراة ركعة واحدة قال دعه فانه فقيه صحيح رسول الله صلى الله عليه وسلم كما في الصحيح البخاري وسب جل عند خليفة الراشد عمر بن العزير
 فجلده وقال اخيرا امير المؤمنين يزيد فجلده وقيل للامام الحليل عبدالله بن المبارك معاوية افضل ام عمر بن عبد العزيز رضي الله عنهما قال
 غبار فرس معاوية اذا غزا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم افضل من عمر قال القاضى عياض المالكى في الشفاعة قال مالك من شتم
 احدا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ابابكر وعمر وعثمان او معاوية او عمر بن العاص فان قال كانوا على كفر وضلال قتل ان
 شتمهم بغير هذا من مشائمة الناس نكل كالا شديدا انتهى وقد الفنا في هذا الباب رسالة وسميناها الناهية عن ذم معاوية وانما اختلفوا
 في يزيد بن معاوية ولد سنة خمس وعشرين وقيل ست وقيل سبع وملك الامم بعد ابيه ثلث سنين واشهر كذا في جامع الاصول وما يحكى ان
 النبي صلى الله عليه واله وسلم ابصر معاوية يحمله فقال اهل الجنة يحمل النار فوضع وكذا ما ذكره الشيعة انه راها فقال لها في النار ذلك لانه ولد
 في او اخر خلافة عثمان رضي الله عنه ثم انه قد روي عنه من اخر منكورة من الفسق والفجور واشد المنكرات ما جرى على اهل البيت رضي الله
 عنهم حتى ذكر في الخلاصة كتاب معتد في الفقه الحنفى وغيره كاحياء العلوم للغزالي انه لا يجزى اللعن عليه ولا على الحجاج بن يوسف هذا ترقى
 من الظالم والاطم والحجاج من بنى ثقيف اهل الطائف واما فارغة بن همام كانت تحت الحارث بن كلثة طبيب العرب قد دخل عليها صبغا
 وهي تحمل الا لسان فظلمها فقالت ما الذنب قال انا كنت صبا حانت حريصة وارثت من طعام البارية فقرة فقالت تخلفت
 من شطايا السوال ثم تزوجها يوسف فولدت الحجاج لادبر له ولا يرجون حيوة فظهر الشيطان فشق دبره وسقاه الدم فعاث فاستعمل عبد الملك
 ابن مروان ملك بنى امية على العراق والحجاز فظلم ظلما شديدا وقتل الوفا كثيرة من اهل بيت النبوة والعلماء المجتهدين في الزهاد والصالحين
 وكان يحج عذبا باليمن لا يترقب من الحر والبرد ولذات فيه خلان لا يحصون وطلب سعيد بن جبيرة التابعي بالليل من مسافة بعيدة و
 امر يقتله فاستقبل القبلة وقال انى وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا وما انا من المشركين قال اصرفه عن القبلة قال
 اينما تولوا فثم وجه الله قال اطر حرة على الارض منكوسا قال منها خلقكم وفيها نعيدكم فقتلوه عاليا عليه سعيد عند قتله لم يستطع قتل احد بعده

ولم يمش الا تحت عشرين يوما وكان اذا نام استيقظ فرعوا وقال اخذني سعيد بدمه وعن عمر بن عبد العزيز قال رايت في المنام جيفة ملقاة فقلت ما انت قال انا المجاهر قد مت على الله فوجدت شديد العقاب فقتلني بكل قتلة قتلها وها انا موقوف بين يدي الله فانظروا ينتظر الموعد ومن اشعث الحارثي قال ايت المجاهر بحال ميتة فسالت فقال ما قتلت احدا الا قتلتني بما قتلت ثم قال ثم امرني بالنار قلت ثم قال ارجو ما يرجو اهل كاله الا الله ذكرهما البيهقي في شفاء الصدركان النبي صلى الله عليه وآله وسلم نهي عن لعن المصلين قال القاري الهروي وورد هذا المعنى في عدة احاديث ومن كان من اهل القبلة هو الذي يعصى الى الكعبة وجعل هذا من علاقات الاسلام لان غيرنا اهل الملل لا يصلون اليها ولا ان الصلوة اعظم شعار الايمان وفي الحديث من صلى صلواتنا واستقبل قبلتنا واكل في بئتنا فذلك المسلم الذي في قتله ودمه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والمجاهري وما نقل من لعن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لبعض من اهل القبلة وكان هذا نادرا للوقوع جدا فلما انه يعلم من احوال الناس ما لا يعلم غيره فيعمل انه علم موته على الكفر صها وجه اخر صرحوا بحجب وهو ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال اللهم اني اتخذ عندك عهدا لن تخلفني فانما انا بشر فاني المومنين اذيت ارسمت اولعت ارجلت فاجعلها له صلوة وذكوة وقربة تقرب بها اليك يوم القيمة ثم اراه مسلم فلفه على المؤمن رحمة عليه وطمهارة واجرله فلا حجة فيه لغيره على جواز اللعن وذكر بعض المحققين ان هذا اللعن ليس بما يقصد معناه بل هو ما جرت به عادة العرب كقولهم تربت يدك ولكن لما كان ظاهرا طردوا عن الرحمة جبر نقصانه بهذا العهد وبعضهم اطلق اللعن عليه منهم ابن الجوزي المحدث وصنف كتابا سماه الرعي المتعصب العنيد الماتر عن دم يزيد ومنهم الامام احمد بن حنبل مستدلا بقوله تعالى فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم اولئك الذين لعنهم الله ومنهم القاضى ابو يعلى مستدلا بقوله عليه الصلوة والسلام من اخاف اهل المدينة ظلما اخافه الله تعالى شأنه وعليه لعنة الله والملائكة والناس اجمعين وصح ان يزيد ارسل جيشا الى مدينة حتى قتلوا اهلها وظهر اهلها عظيما وتسمى هذه الوقعة رفعت الخيرة لكن في دلالة الآية والحديث على لعنه بخصوصه نظروا قولهم انما كفر غير امر يقتل الحسين عليه السلام لان الامر بالقتل معصية لا كفر على قواعد اهل السنة والامر بالقتل ليس رضاء به والا لكان كل امر بالمعصية كافرا وانفقوا على جواز اللعن على من قتلوا واربع اوجازة ورضى به اما من قتل فللقول تعالى من يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جحيم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه واما الامر فلا نه شريك القاتل في الاثم واما من اجاز ورضى فلان الرضا بالمعصية كفر وايضا قال الله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة وقال الله تعالى لعنة الله على الظالمين ولا شك ان قاتله الامر به والراضى به مؤذى ظالم وعندنا فيه بحث لانه ان اراد لعن الشخص المعين فدعوى الاتفاق غير ممنوعة الا فيمن رضى ومات عليه بلا قوبة لان الرضا بالمعصية من حيث هي معصية كفر بالاتفاق ولكن اثبات الموت عليه اصعب من حرط القتاد وان ازيد اللعن بالوصف العام فالاتفاق مسلم لكن لا يلزم منه جواز اللعن على الشخص المعين الذي يوجد هذا الوصف فيه كما ستحققه ولحق ان رضا يزيد بقتل الحسين رضي الله عنه استبشارة اى سريرة بذلك واهانت اهل بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم مما تواتر معناه وان كان تفصيلا احادا وانكروا ذلك بعض العلماء ومنهم الامام الغزالي وقالوا لم يثبت هذا اصلا ولا يجوز ان يقال امر يقتله او رضى به لانه لا يجوز نسبة مؤمن الى كبيرة او كفر من غير تحقيق بل الذي تولى قتاله هو امير الكوفة عبيد الله بن زياد وكان يزيد علم مسافة شهوة هابا ورجوعا فلا يمكن ان ياتي امرا في ذلك الزمن القليل روى ان يزيد انكر

على ابن زياد وقال زرعت لي العداوة في قلب كل بر وفاجر وقال رحلك الله يا حسين رضي الله عنه لقد قتلك رجل لم يعرف حق الرحم
 فحن لا نتوقف في شأنه أي في غير فعله بل نجزم بأنه غير الفعل أو لا نتوقف في شأن اللعن بل نجزم بجوازه بل نتوقف في إيمانه أي في
 موته على الإيمان بنا على أن كفره بالرضا والاستبشار ثابت بالتواتر وتوبته بعد ذلك غير معلومة وفيه نظر لأن الرضا والاستبشار إنما يكون
 كفرا إذا كان بالمعصية من حيث هي معصية وأما اللعنة والديونية فلا كما قرره المحققون لعنة الله عليه وعلى نصارى وأعوانه أي جنوده
 الذين حاربوا الحسين رضي الله تعالى عنه ولا يخفى أن السارح بنو كلام على جواز لعن الفاسق وإن لم يتحقق موته على الكفر وهذا خلاف
 التحقيق وأعلم أنه كثرة الاختلاف في هذا المقام والذي حققه المحققون هو أن اللعن ثلثة أقسام أحدها اللعن بالوصف العام الوارد في
 الشرع نحو لعن الله على الكفار إليهم وهذا جاز حتى أنه قد صح في بعض الصغائر كقوله عليه الصلوة والسلام لعن الله الواشيات المستوشيات
 رواه الشيخان وقوله عليه السلام لعن الله التشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال رواه البخاري بل في بعض المكوّنات
 أيقم كقوله عليه الصلوة والسلام لعن الله المحلل والمحلل له رواه أحمد ثانيها اللعن على الشخص المعين الذي صح موته على الكفر بأخبار الشارع
 كفرعون وأبي جهل وأبليس وهو جاز تألفها على شخص لم يعلم موته على الكفر وهو لا يجزئ سواء كان حيا أو ميتا وكان بحسب الظاهر مؤمنا أو
 كافرا يجوز أن يوفق الله سبحانه الكافر للإسلام وعن عبد الله بن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يرم أحدا اللهم العن أبا سفيان
 اللهم العن الحارث بن هشام اللهم العن سهيل بن عمرو اللهم العن صفوان بن أمية فنزلت ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم أو يعذبهم
 فإنهم ظالمون فتتبع عليهم كلام رواه البخاري وكان هذا اللعن قبل أن ينزل النهي عنه هذا ما قرره المحققون ودليلهم أن الشارع
 نهي عن اللعن وشدد عليه نفى الحديث لا يكون المؤمن لعنا رواه الترمذي وقال لا تلقوا لعنة الله رواه أبو داود وقال من لعن شيئا
 ليس له بأهل رجعت اللعنة عليه رواه الترمذي ثم قد صح عنه اللعن بالوصف العام وعلى الشخص المعين على الكفر فوجب ألا يقتصر عليها
 وبقي القسم الثالث مخطو أو لا سيما إذا كان الشخص مؤمنا بحسب الظاهر لقوله عليه الصلوة والسلام سباب السلم فسوق رواه البخاري
 قوله عليه الصلوة والسلام لعن المؤمن يقتل رواه مسلم ولا سيما إذا مات لقوله عليه الصلوة والسلام لا تسبوا الأموات فإنهم قد افضوا إلى
 ما قد موأ رواه البخاري وبهذا ظهر أن استدلالهم على لعن يزيد بالنصوص العامة غير صحيح وإن معنى اللعن فيها هو ذم الفعل لا تجوز
 لعن كل شخص يفعل فاحفظ هذا التحقيق ولا تكن من الذين لا يراعون قواعد الشرع ويحكمون بأن من نهي عن لعن يزيد فهو ممن
 الخواارج نعم قبح أفعاله مشهور وحب أهل البيت واجب لكن النهي عن لعن ليس للقصاص في جبهتهم بل لقواعد الشرع والله تعالى أعلم
 نَشْهَدُ بِالْجَنَّةِ لِلْعَشْرَةِ الْمُبَشِّرَةِ الَّذِينَ بَشَّرَهُمُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْجَنَّةِ تَحِيثُ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَبُو بَكْرٍ فِي الْجَنَّةِ
 وَعُمَرُ فِي الْجَنَّةِ وَعُثْمَانُ فِي الْجَنَّةِ وَعَلِيٌّ فِي الْجَنَّةِ وَطَلْحَةُ فِي الْجَنَّةِ وَزَيْدُ بْنُ جَحْشٍ فِي الْجَنَّةِ وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ فِي الْجَنَّةِ وَسَعْدُ بْنُ أَبِي وَقَاصٍ فِي الْجَنَّةِ
 وَقَدْ رَأَى الرَّاهِمُ وَسَعِيدُ بْنُ زَيْدٍ فِي الْجَنَّةِ أَحَدَ السَّابِقِينَ وَالْإِسْلَامُ بِإِشْرَادِ أَبِي بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَأَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ فِي الْجَنَّةِ أَحَدُ قَدَمَاءِ
 الصَّحَابَةِ وَاشْتَدَّ هَمُّ زَيْدٍ عَنْ الدُّنْيَا وَسَمَّاهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمِينَهُ هَذِهِ الْأَمَةُ كَمَا فِي الصَّحِيحِينَ وَهُوَ لَا كَابَهُمْ مِنْ قُرَيْشٍ وَالدُّنْيَا
 رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ وَابْنُ مَاجَةَ عَنْ سَعِيدِ بْنِ زَيْدٍ وَكَذَلِكَ نَشْهَدُ بِالْجَنَّةِ لِفَاطِمَةَ بِنْتِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

من خد يجة رضي الله عنها وكانت اكرم بناته عليه وعاشت بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ستة اشهر والحسن والحسين رضي الله عنهما لما ورد في الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة واستدل بعض العلماء بهذا الحديث على انها افضل من عائشة رضي الله عنها وغيرها من النساء رضي الله عنهن وقال بعضهم عائشة افضل لقوله عليه الصلوة والسلام فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على الطعام رواه الشيخان وذهب بعضهم الى المساواة وبعضهم الى التوقف وان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة بالقيم والتخفيف جمع شباب وهو اسم لمرءى الفأنة ايض والخفاء الاربعة كقول فلا يفيد التفضيل عليهم وهذا حديث حذيفة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال ان هذا ملك لم ينزل الارض قط قبل هذا الليلة استاذن رب ان يسم علي ويبشرني بان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة رواه الترمذي وفي كلام الشافعي على من زعم ان البشارة خاصة بالعشرة ومن نظره الاحاديث وجد كثيرا من الاشخاص المبشرين كحذيفة وعائشة وحمزة وعباس وجعفر الطيار وام سليم الانصاري وبلال المؤذن وسعد بن معاذ وعبد الله بن سلام وعمار بن ياسر سلمان الفارسي وثابت بن قيس بن ثمان وصهيب رضي الله عنهم ولعل الباعث على اشتها العشرة بالبشارة لوقوع بشارتهم في حديث واحد ولقصور الشيعة عن معرفة حقهم وسائر الصحابة اي بقيتهم اوجميعهم لا يذكرون الا بخير ولوروى عنهم امور موسوسة كعادوية وعمر بن العاص مغيرة بن شعبه ولبس زارطة ويحمل امهم على اجتهادهم بل الا فضل السكوت عن ذكرها حفظا للدين عن الرساوس فان انكار علم واحد منهم ثلثة في الايمان ويرجى لهم اكثر مما يرجح لغيرهم من المؤمنين من المغفرة والثواب بل قد صرح البشارة بالجنة لاصحاب غزوة بدر وهم ثلثمائة وثلاثة عشر ولاصحاب بيعة الرضوان وهم الف واربعمائة بل جار البشارة القطعية لكل من انفق وقاتل في قوله تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل اولئك اعظم درجة من الذين انفقوا من بعد وقاتلوا وكلا وعد الله الحسنى بل جاء في الحديث لا يمر النار مسلما رواه الترمذي ولا تشهد بالجنة والنار الا احد بعينه حتى ان صبيا من الانصار توفي فقالت عائشة في عصفور من عصافير الجنة فانكر عليها النبي صلى الله عليه وآله وسلم كما في صحيح مسلم بل تشهد بان المؤمنين من اهل الجنة وان الكافرين من اهل النار وتروى اي تعتقد المسحرة على الخفئين في الحضر بفتحين الوطن لخصم الشخص عند اهل السفر لانما السحر وان كان زيادة على الكتاب لان ما في القرآن هو غسل الرجلين لكنه بالخبر المشهور والزيادة على القرآن بالحديث المشهور جاز باجتماع الاصوليين كوجوب الجائع في تحليل المطلقة ثلثا بحديث العيلة مع ان المذكور في القرآن حتى تكمل زوجا غيرا والنكاح حقيقة في العقد على المشهور بل جاز الامام الشافعي الزيادة بخبر الواحد ايضا ولان قال بان قراءة الفاتحة فريضة في الصلوة لقوله عليه الصلوة والسلام لا صلوة الا بقراءة الكتاب مع ان الحق سبحانه قال فاتحوا وما تيسر من القرآن وقال بعض العلماء المسحرة ثابت بالكتاب ايضا لان قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم وارجلكم ترى بالنصب الجرح كلاهما صحيح وقد عرف بفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم حمل الجرح على مسح الخف والنصب على غسل الرجلين بلا خف وفيه خلاف للشيعة وكذا الخوارج والشيعة انكروا المسحرة على الخفين اوجبروا المسحرة على الرجلين عملا بقراءة الجرح وانكار القراءة بالنصب اعلان الراوي بمعنى وهو باطل للاحاديث الصحيحة في اسباغ غسل الرجلين وسئل علي بن ابي طالب رضي الله عنه عن المسحرة على الخفين السائل شريح بن هانئ قال ائدت عائشة اسألهما عن المسحرة على الخفين فقالت عليك يا بن ابي طالب فانه كان يسافر مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فسالناه فقال جعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

ثلاثة ايام ولياليهن للمسافر يوما وليلة للمقيم رواه مسند والنسائي وابن ماجة وهذا الحديث ظهران ما روى عن علي رضي الله عنه من انكار المسح فغير ثابت كما قال البيهقي وروى ابو بكر رضي الله عنه هكذا في نسخ الكتاب والصحيح ابو بكره بالهاء وهو صحابي من ثقيف وامه نعيم بن حارث او مسهر ولما حاصر النبي صلى الله عليه وسلم حصن الطائف امر ان ينادى بان كل عبد نزل من الحصن فهو حر فنزل ابو بكره من الجدار على بكرة وهي خشبة مستديرة يجعل عليها الجبل لاخراج الدلو من البئر فكانه النبي صلى الله عليه واله وسلم ابا بكره وصحفه النسائي بحذف التاء فيزعم انه ابو بكر الصديق رضي الله عنه ثم يقال كيف قدم حديث علي حديث ابي بكر رضي الله عنهما ويجاب بان الحديث الفعلي اقوى من القولى وهذا السؤال والجواب مع انهما مبنيان على الفاسد فاسدان اما السؤال فلان امثال هذا التقديم لا تنظر عند صحة العقيدة واما الجواب فلان لا نسلم ان الاول فعلى ثم لا نسلم الترجيح بل الامر بالعكس لان الفعل ربما كان من خصائصه عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه واله وسلم ان رخص فعل ماض معلوم من الترخيص وفي كثير من النسخ انه قال رخص بلفظ المجهول الماضى وفي بعضها انه قال ارخص بلفظ المتكلم المعلوم المستقبل وكلاهما للتصحيح للمسا فرثلة ايام ولياليهن للمقيم

يوما وليلة اذا تظاهروا قال بعض المحققين ذكر صيغة التكلف المبالغة للإشارة الى ان المراد الطمأنينة الكاملة فليس خفي ان يمسح عليهما في محل النصب على ان مفعول رخص والحديث رواه ابن خزيمة والدارقطني والترمذي وصححه الخطابي وقال الحسن البصري احد عظماء التابعين ادركت سبعين وفي بعض النسخ اربعين والاول اهم نفا من الصحابة يرون المسح على الخفين يحتمل ان يكون من الراى بمعنى الاعتقاد وان يكون من الرأية وكتب بواو واحدة من تصرف النسخ او لان اهل الخط يكتفون في مثله بواو واحدة ويرجح ما قال النووي في شرح مسلم قال الحسن البصري حدثني سبعون من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم كان يمسح على الخفين ولم هذا اي لكثرة رواية حديث المسح وقيل الفمير ارجع الى القول الحسن وهو تقصير بلا قاصر مع انه خبر الواحد فلا يراى به على الكتاب قال ابو حنيفة سيد الفقهاء ما قلت بالمسح حتى جازى فيه مثل ضوء النهار اى الدليل الواضح من الاحاديث وفي بعض النسخ حتى جازى فيه الدليل مثل ضوء النهار وقال الكرخي ابو الحسن من اعظم علماء اصول على مذاهب الحنفية من فقهاء العراق ان اخاف الكفر على من لم ير المسح على الخفين لا زال آثار اى الاحاديث التي جاءت فيه في حيز التواتر اى في مكانه ولم يستيقن بتواترها فلم يجزم بالكفر وقال القسطلاني في شرح صحيح البخاري صرح جمع من الحفاظ بتواتره وجمع بعضهم روايته فجاوزوا ثمانين منهم العشرة المبشرة انتهى ولذا قال القاضي ابو يوسف يكفر منكروها بالجملة من لا يرى المسح على الخفين فهو من اهل البدعة اجما من اهل السنة الا انها بدعة فسق عند بعضهم وبدعة كفر عند بعضهم حتى سئل انس بن مالك الظاهري انه هو انس بن مالك بن النضر الانصاري الخزرجي خادم رسول الله صلى الله عليه واله وسلم شرف بالخدمة وهو ابن ثمان وتسع وخمسة عشر سنين وقالت امه ام سليم يا رسول الله انس خاد بك فادع له فدعاه بالبركة فبوك لى الدين والنيا من الاول كثرة رواية الحديث ومن الثاني ان نخل كانت تثر في السنة مرتين كان من الاغنياء الكثيرين واولاد يزيد بن عمرو المائت وعاش اكثر من مائة سنة انتقل من المدينة في خلافة عمر بن الخطاب الى بصرة ليعلم الناس الدين ومات بها سنة احدى وتسعين رضي الله عنه وروى ما يقع في القلب ان المستول مالك بن انس صاحب المذهب الرابع عن السنة والجماعة

فقال ان تحب الشيخين ابا بكر وعمر رضي الله عنهما ولا تطعن في الثنتين عثمان وعلي رضي الله عنهما والمختن زوج البنت وتقم على الخفين وهذا اهتمام بامور الثلاثة والا فليس علامات السنة والجماعة محصورة فيها ولعل اختصاصها بالذكر لقصص المعاصرين او الحاضرين فيها واعلم ان العلماء اختلفوا في ان الغسل افضل ام السجود على هذا هب احد هان الغسل افضل لانه عزيمته والمسح رخصة وهو مذهب الشافعية ومختار صاحب الهداية ثانيهما ان المسح افضل مخالفة للبستة وهو مختار احمد بن حنبل ثالثهما انهما متساويان وهو مختار المجد اللغوي قال لم يكن النبي صلى الله عليه واله وسلم يتكلف نزعا ولباسا بل اذا توضاء وهو غير لابسهما غسل وان توضاء وهو لا يمسح ولم ينزع ولا يحرم ثم نبذ التمر وهو ان ينبد اي يطرح والنبد بالفارسية انما اخترن وهذا التركيب كثيرا ما يستعمل وفيه بحث لا يخفى ويحجب بان لا تجعل المضارع في تاويل المصداق في جميع المواضع بل في بعضها والشبهة تقدير المضاف اما في المبتدأ او في الخبر اي عمله ان ينبد وهو ذوبن ترازو زبيب هو العنب اليابس وبالفارسية موزة وهو مبنى على ان مراد المص هو نبذ التمر والزبيب كلاهما ولكننا اكتفى بالتمر من باب ذكر الخاص واردة العام او من باب حذف المعطوف كقوله تعالى سرايل تقيم الحراي والبرد في الماء فيجعل في اناء من حذف بفختين الا اناء من الطين المطبوخ وبالفارسية سفال ولجعل تفسير للنبد فافهم فيحدث فيه في الماء ليدفع بالذال المعجمة والعين المهملة سوختن وبالذال المهملة والغين المعجمة كزیدن وكلاهما صحيح والمراد حدة الطعم وفي بعض النسخ فيحدث فيه نوع حموضة كما في القفاح بالضم والتشديد شراب يتخذ من الحبوب كالحنطة والشعير والذرة وكانه من ذلك اي النبذ في بدء الاسلام اراد بد غلبته وهذا بمدينة فلا يروى ان بدء الاسلام كان بمكة ولم يحرم بها ثم ولا نبذ لما كانت الجوارس بالضم جمع جرة بالفتح وهو اناء من الخذف وبالفارسية سبكو او في الخنجر الا اني جمع الله والخنجر جمع خمر لا انها انواع قمرية وعسبية ولا يبيكم ولي درجة الانبياء في القرب الى الله سبحانه تعالى لان الانبياء معصومون مامونون من خوف الخائفة بخلاف الاولياء فان كثيرا منهم ازاله الشيطان فاضله عن الايمان كبعض بن باعور وصيصا الراهب بل كفى ابليس عبرة للمعتبرين واعترض عليه بقوله تعالى الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون واجيب اولا بان المراد هم الانبياء وثانيا بان الانبياء موصوفون بجمع هذه الكمالات بخلاف الاولياء وعندى ان الكل سهو بل الآية في شان يوم القيمة مكرمون بالوحى مشاهدة الملك ازلت قد صرح مشاهدة الاولياء الملك فان عمر بن الخطاب رضي الله عنه راي جبرئيل وكذا عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قلت هذا نادرا للوقوع ومع هذا كان من بركة اتباع النبي صلى الله عليه وسلم ان قيل ذكر المفسرون ان السامر والساحر راي جبرئيل راكبا على الفرس عند غرق فرعون نقبض من تراب حافر فرسه فجعل في بطن العجل فصار له خوارق قلت الساحر يخلق باخلا واليهالين وينصبغ بمزاجهم فيرى الملك كما يراه الشيطان وهذه رؤية مذمومة بخلاف رؤية النبي الملك مأمورون بتبليغ الاحكام وارشاد الانام بقصر الهمة وهدايتها مطلقا وقيل كل ما دب على وجه الارض وقيل الجن والانس ازلت الولي ايضا يرشد الانام قلت ارشاد النبي اعظم من ارشاده اضعافا مضاعفة بل لا يبلغ الولي الرشد الا بارشاد النبي لا يكمل الاكمال متابعته والاستفاضة من جنابه بعد الانصاف بكمالات الاولياء بعد بمعنى مع ويجوز ان يكون على ظاهره لما تقر من ان النبي قبل النبوة يكون وليا فاما نقل عن بعض الكرامية من جواركون الولي افضل من النبي كفر ضلال لا يخفى ان الدليل المذكور لا يستلزم الكفر لو استدل بالاجماع وكون انفضيلة النبي من

ضرر ريات الدين كان الحكم بالكفر صحيحاً ومن المخالفين في هذه العقيدة الشيعة زعم بعضهم ان علياً رضي الله عنه ينادي الانبياء لقوله عليه الصلوة والسلام من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في علمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب رضي الله عنه واجيب بعد تسليم صحة الحديث انه تشبيه لا تنويه وزعم بعضهم انه افضل من الانبياء بعد نبينا صلى الله عليه وسلم نعم قد يقع تردد في ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية بعد القطع بان النبي متصف بالمرتبتين والقطع بانه افضل من الولي الذي ليس بنبي اعلم ان بعض المشائخ الصوفية قدس سره بعد اتفاقهم على ان النبي افضل من الولي اختلفوا في ان نبوة النبي افضل ام ولايته فقبل الولاية افضل بوجه احدها انها توجه العبد الى الحق سبحانه فقط والنبوة توسط بين الحق والعباد ثانياً فان تصرف التبليغ ينقطع بالموت وتصرف الولاية لا ينقطع فان كمالات اولياء الامة من اثار ولاية النبي بعد موته ثالثاً ان الولاية كمال باطني والنبوة كمال ظاهري والكمال الباطني اشرف وقيل نبوته افضل من ولايته لانهما صفة لا يشركه فيها غيره وبها يتفضل في قرب الحق سبحانه على غيره وهذا التحقيق ظهر معنى ما نقل عن بعض الصوفية ان الولاية افضل من النبوة وان دفع عنهم تشنيع العلماء نعم لا افضل ان لا يطلق ذلك القول بل يقال ولاية النبي افضل من نبوته انزلت قد حكى عن القطب الاعظم عبد القادر الجيلاني قدس سره العزيز انه قال خضنا بحر ادق الانبياء على ساحله قلت اراد الاحوال التي لا يحسن صدرها عن الانبياء كالوحد والوقص الشطحيات فان الحق سبحانه حفظ الانبياء عنهم توسيع براطنهم وكانت تجري فيها بحار العشق والذوق لا يغلب عليهم الاحوال والحكمة فيها انهم اهل مكانة وكرامة وقد لا يحفظ اعمالهم لا يستحسنه العوام ولا يصل العبد مادام عاقلاً بالغاً الى حيث يسقط عنه الامر والنهي اي مقام سقوطها العموم للخطابات الواردة في التكليف يعني ان نصوص الامر والنهي ودرجات مائة لكل عاقل بالغ في جميع احوالهم والقول بالسقوط انكار لعمومها واجماع المجتهدين على ذلك اي على عدم السقوط وخص المجتهدين بامارة الى ان المعتبر هو اجماعهم وذهب بعض المباهجين بالضم جمع مباهج منسوب الى المباحروهم ثم اباحوا المحرمات من الخمر والزنا الى ان العبد اذا بلغ غاية المحبة وصفاقبته واختار الايمان على الكفر من غير نفاق يسقط عنه الامر والنهي ولا يدخله الله تعالى النار بارتكاب الكبائر ويقرب من هذا المذهب من ذهب المرجئة قالوا لا يضر مع الايمان معصية كما لا يضر مع الكفر طاعة وذهب بعضهم الى انه يسقط عنه العبادات الظاهرة ويكون عبادته التفرقة في كمالات الحق سبحانه واستدل المجتعة بقوله تعالى واعبدوا الله حتى ياتيكم اليقين والجواب ان المفسرين اجمعوا على ان المراد باليقين الموت فالآية لنا علينا وهذا كفر لانه انكار للنصوص والاجماع وضلال فان اكل الناس في المحبة والايمان هم الانبياء خصوصاً جيب الله صلى الله عليه وآله وسلم مع ان التكليف في حقهم اتم واكمل فانهم يأتون بتركه الافضل بل كل من كان الى الانبياء اقرب فالتكليف عليه اشد لقوله تعالى يا نساء النبي من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين وقال الامام علي بن موسى الرضا لمحسننا ضعفان من الثواب ولمسيئنا كفلاان من العذاب وقد فرض على النبي صلى الله عليه وآله وسلم الوضوء لكل صلوة وقيام الليل وجازله صوم الوصال بخلاف الامة واما قوله عليه الصلوة والسلام اذا احب الله تعالى عبداً لم يضره ذنب لم يجز القاري الرهمي لهذا الحديث فخر مجامع حرصه عليه وقال في معنى حديث ابي سعيد عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال ان الله اذا رضى عن العبد اشى عليه بسبعة اصناف من الخير لم يعمل واذا سخط على العبد اشى عليه بسبعة اصناف من الشر لم يعمل رآه احمد بن حنبل ولا يخفى ان توافق الحديثين في المعنى غير مسلم فعناه انه عصمه من الذنوب اى حفظه من ارتكابه

ذنباً فلم يلحقه ضرر هالاً لأنه فرغ ارتكابها وقال بعض الصوفية معناه ان الذنوب لا تجزى الى الكفر والعذاب الذي يعقبه الثواب لا بدى ليس بضر
 ازلت قال في تحفة البرقة عن الشيخ عزيمان الكبير المصري قال قيل لي مرات اترك الصلوة فانك لا تحتاج اليها فقلت يا رب لا اطيق ذلك
 كلغنى شيئاً آخر فقلت كان ذلك امتحاناً ولكنه كان من المتمسكين بالشرعية فلم يخطأ ازلت نقل عن بعض العرفاء ان العرفان يسقط التكليف
 اجيب بان المحققين منهم فسروا التكليف بالكلفة بمعنى المشقة فاللعنى از العارف لا يجبد من العبادة مشقة بل يتلذذ بها والنصوص
 جمع نص وهو في اللغة القطع وفي اصطلاح اهل الشرع كلام الله ورسوله صلى الله عليه واله وسلم سمي به للقطع بصحة مدلوله من الكتاب
 السنة من بيانية تحمل على طواهرها أي على المعاني الظاهرة بحسب الوضع اللغوي الشائع في العرب والوضع الشرعي المشهور في اهل
 الاسلام فام يصرّف عنها أي عن الظواهر دليل قطعي من برهان عقلي او اجماع او نص قاطع كما في الآيات التي تشترط طواهرها بالجمعة و
 الجسمية كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله تعالى يدا الله فوق أيديهم ونحو ذلك كالمجئ في قوله تعالى جاد بك وللك مفاصفاو
 الدليل القطعي هو ان الجمعة والجسمية تنافي في الوجوب الذاتي وقيل قوله تعالى ليس كمثله شيء لا يقال هذه أي آيات الجمعة والجسمية ليست
 من النص بل من المتشابه هذا السؤال بنى على معنى آخر للنص على مصطلح الأصوليين قالوا كلام الشارع بحسب ظهور معنى اربعة اقسام
 ظاهر ونص ومفسر ومحكم فالظاهر ما ظهر منه المراد بالنظر الى صيغة اللفظ والنص ما كان اوضح منه كما حيث اللفظ بل لان المتكلم ساو الكلام لهذا
 المراد فقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر في محل الحرمة ونص في الفرقة بين البيع والربوا لانه نزل في الكفار في قولهم انما البيع مثل
 الربوا والمفسر ما بلغ في الظهور الى ان لم يقبل التأويل كمايات حشر الاموات والتخصيص كقوله تعالى فيجوز المثلثة كلهم اجمعون والحكم فلا يقبل
 النص كقوله عليه السلام للجمادى الى يوم القيمة وايضاً كلام الشارع بحسب خفاء معناه اربعة اقسام خفي ومشكل ومحمل ومتشابه فالخفي ما لا
 يظهر المراد منه لعاد من غير الصيغة ولا يحتاج الى التأمل الكثير كقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما بما فيهما خفية في حق النباش العارض
 الموجب للخفاء اختصاص النباش باسم غير السارق ثم يظهر بالتأمل القليل ان النباش اقل جناية من السارق لانه اخذ ما لا يحتاج اليه الاحياء
 فلا يقطع وللشكل ما يدرك معناه الخفي بعد تأمل كثير كقوله تعالى قوارير من فضة فهو مشكل لان القوارير من الزجاج ثم يظهر بالتأمل انها
 في صفاء القوارير وبياض الفضة والمحمل ما لا يتبين المقصود منه الا ببيان الشارع كقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكاة فان الصلوة واللفظة
 الدعاء والزكاة النماء وانما عرف المقصود من بيان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم والمتشابه ما انقطع الرجاء عن معرفة معناه كمقطعات
 اوائل السن عند جمهم السلف هو المختار وان تكلم قوم منها بقولهم ومن المتشابه عند الجمهور هم الآيات والاحاديث المشعرة بالجمعة والجسمية
 وهو الاصل وان فسرها قوم بالحمل على المجازات لا نأقول المراد بالنص هنا ليس ما يقابل الظاهر المفسر المحكم بل ما يعم اقسام النظم من الثمانية
 المذكورة والنظم في اصطلاح اصول لفظ الشارع واختار النظم على اللفظ تأديلاً باللفظ لمرح الشئ من الغم على ما هو المتعارف في غير
 اصول الفقه والعُدُولُ مبتدأ خبره للحاد عنها أي عن الظاهر الى معاني يدعيها اهل الباطن وهم الملاحدة جمع ملحد بالضم وهم قوم
 ظاهريهم الرضا وباطنيهم الكفر ومقصودهم ابطال دين الاسلام واصل هذا المذهب من اختراع مجوس فارس فانهم لما انقرض دولتهم بجها
 الصحابة ائرادوا تضليل العوام بهذا المذهب فاسقطوا التكليفات من الصلوة والصوم واباحوا المحرمات حتى تكاح المحارم فاتبعهم

خلق كثير حتى حصل لهم شوكة عظيمة فقتلوا كثيرا من المسلمين ومنعوا الناس عن الحج حتى قطع الله سبحانه دولتهم ورعى انهم لما افسدوا مكة قالوا
 كيف قول ربكم من دخل كان امنا فقال بعض العلماء معناه من دخل فامنوا ولهم القاب كثيرة فلقبوا بالاسماعيليين لاثباتهم الامامة لاسماعيل بن
 جعفر الصادق رحمه الله تعالى ولا نسبهم اليه وبالباطنية لقولهم بالمعاني الباطنية وبالقرامطة لان من اكارهم حمدان بن قوطبة بنو واسطو
 بالحرمية لباحثهم المحارم وبالسبعية لقولهم ان الرسل سبعة ادم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى وحججهم صلى الله تعالى عليهم وسلم وللمهدي
 والاباء في كل زمان من سبعة يدر الدين وبالباكية اذ من رؤسهم بابك باذربيجان وبالحرمة للبسم للحرمة في زمان بابك او تميمهم المسلمين
 حميا وسموا الباطنية لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لقولهم للجنة اراحة البدن عن تكليف الشرع والنازعة التكاليف
 والوضوء بحجة الامام والفعل بتجديد العهد مع لا يعرفها الا المعلم بكسر اللام او فتحها وهو الامام المعصوم المخفى عن عافة الخلق ويزعمون ان لهم رئيسا
 ياخذ العلم عن الامام ويعلمهم ويسمونه للجنة وتصدقهم بذلك تفي الشريعة بالكيفية لدعواهم ان جميع ما فهم العلماء من معاني النصوص غلط الاتحاد
 هو اللغة الميل عن شئ الى شئ ومنه اللحد لانه مائل الى جانب القبور الميل وعدل عن الاسلام واتصال واتصاف بالكفر لكونه تكديبا
 للذي صلى الله عليه وآله وسلم فيما علم بحجة به بالضرورة من وجوب الصلوة والصيام وحرقه للحرق كالحرام ونحوها واما ما ذهب اليه بعض
 المحققين وهم الصوفية كصاحب الفتوحات المكية والسلي صاحب حقائق التفسير من ان النصوص محمولة على ظواهرها ومع ذلك نفيها اشارات
 خفية الى دقائق تتكشف على ارباب السلوك الى الله سبحانه والجنة نعت الدقائق يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة اي لا تخالف الظواهر
 وهذا نعت ثان للدقائق اول الاشارات فهو من كمال الدين خبر لقوله ما ذهب ومحصن العرفان المحض بالفهم الخالص والعرفان بالكسر مع فتح
 سبحانه ويصدقهم قوله صلى الله عليه وآله وسلم لكل امة ظهروا بطن راء محمدا فمن ذلك قولهم في قصص طالوت انا لله تعالى امرنا بهجهاد النفس
 وهو كجالتوت وابتلنا بالدينيا وهو كالتهم من عبرها ولم يشرب منها او تفرغ منها بفرقة خلص عنها وجاهد النفس
 قتلها ومن حرص عليها لم يشرب منها ولم يمكن العبث عنها ومنه قولهم في قوله تعالى لن تناووا البر حتى تنفقوا مما تحبون انه انما الصفات البشرية
 منه قولهم في قوله تعالى فاخلع نعليك انما يترك الدنيا والاخرة في حب الله سبحانه ومنه قولهم في قوله تعالى ويحذركم الله نفسه انه نهي عن
 التفكير في ذاته ومنه قولهم في قوله تعالى نفروا الى الله امر بالقضاء فيه من راجع في ضعفهم وجد الجواب ورد النصوص بان ينكر الاحكام التي
 دلت عليها النصوص القطعية اي غير المحتملة للتاويل من الكتاب والسنة اي الحديث المتواتر كحشر الاجساد مثلا فان النصوص الواردة
 فيه بلغت من الوضوح حدا ياتي عن تاويلها بالذلة والالام الروحانيين وفي الكلام اشارة الى كفر الفلاسفة والماول انما يكون معذرا اذ لم ينكر
 القطعية الواضحة ككفر لكونه تكديبا صريحا لله تعالى ورسوله فمن قذف عائشة رضي الله عنها بالزنا وهم الرافض كفر لانه قد نزل في عصمتها
 آيات في اول سورة النور واستحلال المعصية اي اعتقاد كونها خلا لا صغيرة كانت او كبيرة كفر لانه تكذيب للشارع اذ اثبت كونها معصية
 بدليل قطعي هو الكتاب والسنة المتواترة فالاول كالخمر الثاني كوضع الحديث فان قوله عليه الصلوة والسلام من كذب على متعمدا فليتبوأ
 مقعده من النار حديث متواتر فازعم بعض المنصوفين جواز الوضع للترغيب والترهيب كفر اما الاجماع ففيه خلاف وتفصيل والمذكور
 في الاصول الخفية ان الاجماع على مراتب فالاقوى اجماع الصحابة مع تصريحهم بالحكم الجمع عليه وهو قطعي كالاية والخبر المتواتر ويكفر منكره ثم

الذي صرح به بعض الصحابة وسكت الباقر ثم اجماع من بعد الصحابة على علم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم وهما كالحديث المشهور وبطلان منكرها ويفسق ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف وهو كخبر الواحد يا ثم منكره ولا يفسق فالاجماع الاول قطعي البواقي ظنية في شرح مختصر ابن الحاجب انكار حكم الاجماع الظني ليس بكفر اجماعا وفي الاجماع القطعي مذهب احد هالكفر ثانياه ليس بكفرا ثالثا وهو المختار ان ما علم كونه من الدين بالضرورة كالعبادات الخمس يجب الكفر بانها قاطبة وانما الخلاف في غيرها ولحق انه لا يكفر انتهى ثم المختار ان المعصية انما ان تكون بعينها كاكل الدم او بغيرها كاكل المسروق وقال بعضهم لا يكفر باستحلال الحرام لغيره وقد علم ذلك فيما سبق حيث قال المصنف الاستحلال كفر ولعل المصنف اعاده لان المذكور سابقا استحلال الكبيرة والاستهانة بها اي بالمعصية والاستهانة آسان راسن فلا تهمز او على الشريعة ككفر لان ذلك من امارات التكذيب وعلى هذه الاصول اي كفر المستحل والمستهين والمستهزئ يتفرع ما ذكر في الفتاوى اي فتاوى علماء ما وراء النهر فانه المراد عند الاطلاق كالجمم للثريا والكتاب لكتاب سيويه من انه اذا اعتقد الحرام حلالا فان كان حرمته لعينه قد ثبت بدليل قطعي كعلم الخنزير بكيفه والا فلا بان يكون حرمته لغيره كاكله في شهر رمضان فانه حرام للوقت وكوطي الزوجة الحائض فانه حرام لعارض الدم او قد ثبت بدليل ظني وهو للكفرة التحريمي كاكل الخنازير وللخصية فانه ممنوع بخبر الواحد وهو ظني وبعضهم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره وهو الصحيح لان الاستحلال في التحمين تكذيب للتشريع بلا فرق فقال من استحل حراما قد علم في دين النبي صلى الله عليه وسلم تحريمه احتراز من الحرام الذي لم يشتهر حرمة كالوشم وهو نابيل الجلد ثم وضعه الاثم ونحوه عليه ليبقى المحل ملونا كالكحل ذوى الارحام كالبنات والام والاخت واشرب الخمر واكل ميتة اودم او خنزير من غير ضرورة متعلق بالشرب والاكل والضرورة كالجمم المهلك والمرضا الذي لا علاج له فكافر خبر لمن وفل هذه الاشياء بدون الاستحلال فسق اراد الاستحلال وما في حكمه كالاستهانة ومن استحل شرب النبيذ الى ان سكر كفر فانه وان كان مباهيا عند اهل السنة لكن القدر المسكر منه حرام قطعاً وروى ان رجلاً شرب النبيذ من سقاء عمر رضي الله عنه فسكر فحرقه فقال انما شربت من سقائك قال انما خربت لك الحد للسكر اما لو قال للحرام هذا حلالا لتزوير السلعة التزوير رواج داو والسلعة رخت اي ليرغب اليها المشتري او يحكم للجهل او عدم العلم بكونه حراما لا يكفر لعدم التكذيب ولو تمنى ان يكون الخمر حلالا او لا يكون صوم شهر رمضان فوضا لما شق اي صعب عليه الصوم لا يكفر وهكذا الحكم في سائر الفرائض الشاقة من الحج والجهاد اما لو قال ذلك قهراً دناها فهو كفر على هذا يحمل ما قاله بعض الاممائه من قال عند مقدم رمضان جاء الضيف الثقيل فقد كفر بخلاف ما اذا تمنى ان لا يحرم الزنا وقتل النفس بغير حق فانه يكفر والقاعدة ان كل ما كان حراما في شرائع جميع الانبياء فتمنى حله كفر ما كان حلالا ثم حرم فتمنى حله ليس بكفر لان حرمة هذا اي الزنا والقتل ثابتة في جميع الاديان الالهية متوافقة للحكمة خبر ثمان وقيل حال يعني ازدام الحجة يدل على ان الحكمة الالهية اقتضت المحرمة الابدية مع قطع النظر عن الزمان والاشخاص بخلاف ما حرم بعد الحل كالخمر فان الحكمة اقتضت حرمة بالنظر الى الزمان والاشخاص ففي الاول يكون المطلوب بالتمنى تبدل الحكمة وفي الثاني يطلب تبدل حال الزمان والاشخاص ولا بأس فيه ومن اراد الخروج عن الحكمة فقد اراد ان يحكم الله تعالى ما ليس بحكمة وهذا جهل عظيم بربه والجهل بالله تعالى كفر وعندى في هذا الدليل نظر وذكر الامام السرخسي في كتاب الحيض انه لو استحل وطى امرأته الحائض يكفر لانه انكار لقوله تعالى

فاعتزلوا النساء في الحيض ولا تقربوهن حتى يلغرن وفي النوادر عن محمد الأمام الرباني صاحب أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه لا يكفر لا حتماً
 أن يكون النفي للاستنقار لا للتحريم ويوافق قول الأمام أبي يوسف فيمن حلف أن لا يطأ امرأته حراماً فجاءها في الحيض أنه لا يحنث وكذا
 قولهم أن الزوج الثاني إذا جامع المطلقة بالثالث في الحيض حلت للأول وهو الصحيح وقال إبراهيم بن ستم أحد الأئمة الخنفية إن من استحل
 على زعم أن النفي ليس للتحريم لم يكفر وإن استحل مع العلم بأن النفي يفيد الحرمة كفر وعندي أن هذا القول عادل وفي استحلال اللواط
 رأيت لا يكفر على الأصح لأن تحريمها قياس على حرمة وطئ الحائض والعلقة الجامعة بالتوث بالقدوم ثبت بكتاب ولا يحدث متواتراً ولا حادث
 المروية فيه ضعيفة كما نقل السيوطي عن البخاري والنسائي وغير واحد ولا يجوز أن مذهب عبد الله بن عمر رضي الله عنهما والأمام مالك
 أنه مباح استدلالاً بقوله تعالى نساؤكم حرثكم فاقوا حرثكم أني شئتم وهذا القول وإن كان خطأ ظاهر الكفر خلاف بعضهم يكفي في عدم تكفير المستحل
 ومن وصف الله تعالى بما لا يليق به بالضرورة العقلية أو الدينية كالجمل والظلم والكذب والفقر الزوجية أو الولد إماماً وصفه بالجهمية بلحمة
 فقيل كفر قيل لا لأنه من النظريات لا دققة نعم من ذهب من الجسمية إلى أنه ثلاثة أشبار دكمكة يتلوه ونحوها من الخرافات الباطلة فلا شك
 في كفره أو سحره باسم من أسماء أو بأمر من أوامر كما يفعل كثير من الجهلة في تحليل المطلقة ثلثاً أو أكثر وعدة أو عيدة يكفر وكذا لو تمنى أن لا يكون أي
 لا يوجد نبي من الأنبياء على قصد استغفاف أي زعم أنه لا فائدة في بعض الأعداء وتخصيص القصد يدل على أنه ليس كفر على الإطلاق كما إذا
 قاله مجزاً عن أداء التكليفات ولكن عندي أن هذا التمني كفر على الإطلاق وكذا الوضوء على وجه الرضا ممن تكلم بالكفر أي على سبيل استحسان
 الكفر أما إذا كان الكلام مضحكاً بالاضطرار فلا كفر هكذا قال بعضهم وكذا المجلس على مكان مرتفع كجلوس الواعظين وحول جماعة يسألونه
 مسائل ويضحكون منه ويضربونه بالسائد جمع وسادة بالكسر بالفارسية بلش وهذا الكلام يحتمل وجوهاً أحدها أن يكون ضرب الوسادة
 بمعنى وضعها للجالس كقولهم ضربت الخيمة ثانياً أن يكون الضرب على حقيقة لا هاته الواعظ وتخصيص الوسادة بالذكور لا وافقة الفتوى
 كانت كذلك ثالثاً أن الشارح لعله خاطب بين الرائيين أحدهما يضعون الوسائد والثانية يضربونه بالمخراق فانتقل كلامه عبارة الفصول
 العادية هكذا رجل يجلس على مكان مرتفع ويتشبه بالذكورين ومعه جماعة يضحكون منه ثم يضربونه بالمخراق كفر واجلته انتهى والمخراق بالفتوة
 تازیانه يكفرون جميعاً الجالس والسائلون لا يستغفرونهم بالشع وفي العادية وكذا إذا لم يجلس على مكان مرتفع ولكن يستهزئ بالذكورين القوم
 يضحكون كفر وكذا من يتشبه بالمعلم ويأخذ الخشب بيده ويجلس القوم حوله كالصبيان ويستهزئ بالمعلم والقوم يضحكون كفر واجمياً انتهى
 وكذا لو أمر رجل أن يكفر بالله تعالى قال الأمام أبو حنيفة يكفر لما أمره أو لا أو عزم على أن يامر يكفر قال في سير الأجناس يكفر بعزيمة عليه وكذا
 لو لقن التلقين آموناً لا مرتة بكفر لتبين أي لتقطع والبين من الأفضل وجاء بمعنى الوصل ولا نقطاع جميعاً من زوجهما فإن أحد
 الزوجين إذا ارتد انقطع النكاح وهذا جملة معروفة تولدنا فتى أبو القاسم الصفار أبو جعفر الهندواني والأمام اسمعيل الزاهد البخاري
 بعض مشايخهم قد رحمهم الله تعالى أنه لا ينقطع النكاح بارتدادها قطعاً للاحتيال وعامة مشايخ بخارا وسمرقند افتوا بالفرقة وقطعوا
 الاحتيال بالجبر على النكاح بالزوج الأول ثم الدليل على كفر الأمر والعازم والملقن هو أن الرضاء بالكفر كفر ومن العلماء من لا يرى الرضاء
 بالكفر كفراً على الإطلاق بل إذا كان على وجه الاستحسان وهو مختار شيخ الإسلام خواهرزاده وقال إذا أحب موت الظالم على الكفر لينتقم

الله منه فليس بكفر لقوله تعالى حكاية عن موسى على نبينا وعليه السلام ربنا اطمس على اموالهم واشد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا
العذاب الاليم وكذا لو قال عند شرب الخمر الزنا باسم الله لا يستغفقه باسم الله سبحانه وان قال بعد الفراغ الحمد لله فليل لا يكفر لاحتمال
انه شكر على عدم الافتضاح وكذا اذا صلى لغير القبلة بلا ضرورة ولا نافذة سفر او بغير الطهارة متمهل لا يكفر لانه استخفاف بعبادة الحق سبحانه
وان وافق ذلك اي صلوة القبلة لان الاعمال بالنية ثم كفر المصلي الى غير الكعبة منصوص عن الامام ابي حنيفة وقال ركن الاسلام على السيف
لا يكفر كلام شمس الأئمة للحلواني يدل على انه يكفر ان فعل استهزاء واستخفافا واما كفر المصلي بغير الطهارة وهو مخترع والفقيه ابي الليث
والصد الشهيد قال للحلواني لا يكفر وقال بعض المشائخ من اعدت في صلوة واستحى ومضى في صلوة لم يكفر ولكن يجب ان لا يقصد
ركوعا ولا سجودا واما الصلوة في ثوب نجس فكفر عند ابي الليث لا عند علي السفيك وكذا لو اطلق كلمة الكفر اي تكلم بها استخفافا اي
على ان التكلم بها سهل لا باس فيه لا اعتقادا فانه اذا اعتقد ما فالكفر ظاهر لا يحتاج الى الذكر ومن تكلم بها ولم يعلم انها كلمة الكفر قال عامة
المشائخ انه يكفر لا بعد بالجهل ومن قصد التكلم بغيرها فجرت على لسانه بلا قصد لمن اراد ان يقول اكلت فقال كفرت قال محمد يكفر
وقال بعضهم لا يكفر هو الصحيح عندك ثم قلوا هذا الخلاف انما هو في كفره عند الله تعالى اما القاضي فلا يصدق في ذلك كذا في العمادية
الى غير ذلك من الفروع وقد بسطها اصحاب الفتاوى قالوا ومن صد عنه ما يوجب الكفر جطت حسنة ووجب اعادة الحج و
وتجديد النكاح بعد تجديد الايمان ولا يكفيه الاثبات لكلمة الشهادة على حسب العادة ما لم يقصد تجديد الايمان ولكن يجب على
المفتي اذا كان في المسئلة وجوه توجب التكفير ووجه احد يمنع ان لا يحكم بالكفر كذا في العمادية والياس من الله تعالى كفر سواء كان في
الحق لغير الدينونة او الاخرى لانه لا يثبت من ربح الله بالفقر رحمة الا القوم الكفرون اقتباس من قوله تعالى حكاية عن يعقوب عليه
السلام يا بني اذ معيا فتحسوا من يوسف واخيه ولا تأيسوا من ربح الله انه لا يائس من ربح الله الا القوم الكفرون والامن من
الله تعالى كفر لانه لا يثبت من مكر الله تعالى هو ان ياخذ الجرم بالعذاب بغتة بعد ايمانه وهذا اقتباس من الآية
وفي الاستدلال به خفاء لان الخسران لا ينحصر في الكفر الظاهر عند الاستدلال بان الا من تكذب لنصوص الوعيد كان اليأس تكذيب
بنصوص الوعيد وايضا لا يثبت تكريده لله سبحانه على الاحسان والا من ينكر قدرته على البطش واعترض عليه بان اهل الجنة امنون و
الكفر لا يباحر ابد واجيب بانهم امنون عن العذاب لا عن لجلال الالهى وعندك ان الكفر هو الا من في دار التكليف اما في الآخرة فلا كما
ان استحلال الخمر كفر بعد تحريمه لا قبله فان قيل للجرم بان العاصي يكون في النار ياس من الله تعالى وان المطيع في الجنة امن من الله تعالى
اي جزم العاصي بان العاصي في النار يائس وجرم المطيع بان المطيع في الجنة امن فيلزم ان يكون المعتزلي كافرا مطيعا كان وعاصيا
لانه اما امن او ائس لان كان مطيعا اعتقد ان ثوابه واجب على الله تعالى وان عذابه محال وان كان عاصيا اعتقد ان خلوده في
النار واجب على الله تعالى وان ثوابه محال ولا يئس بالياء اسم فاعل من ائس مقلوب من يئس من باب علم ولم يعلموا اليأس مع ان الياء
متحركة وما قبلها مفتوح لان الكلمة مقلوبة ولذا لم يقلب الياء في اسم الفاعل هزلة لانه تابع لاجلال الماضي ومن قواعد اهل السنة
ان لا يكفر مجهول من التكفير وهو النسبة الى الكفر احد من اهل القبلة معناه اللغوي من يصلى الى الكعبة او يعتقد انها قبلة وفي

اصطلاح المتكلمين من يصدق بضرر ريات الدين اى الامور التي علم ثبوتها في الشرع واشهر من انكر شيئا من الضرريات كحدث العالم وحشر الاجساد وعلم الله سبحانه بالجزيئات وفرضية الصلوة والصوم لم يكن من اهل القبلة ولو كان مجاهدا في الطاعات كذلك من باشر شيئا من امارات التكذيب كسجود الصنم والاهانة بامر شرعي والاستهزاء عليه فليس من اهل القبلة ومعنى عدم تكفير اهل القبلة ان لا يكفر بارتكاب المعاصي ولا بانكار الامور الخفية غير الشهوة هذا ما حققه المحققون فاحفظه قلنا هذا اى جزم المعتزلي للعاصي بن العاصي في الناحية المطيع بان المطيع في الجنة ليس بياس وامر لانه على تقدير العصيان لا يأس ان يوفق الله تعالى للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لا يأس ان يغذله والغذال ترك الحفظ والنصر فيكتسب المعاصي وبهذا يظهر للجواب عما قيل ان المعتزلي اذا ارتكب كبيرة لزم ان يصير كافرا لياسه من رحمة الله تعالى ذكره انما ما لكلام القائل ولا فقد للجواب عنه ولا عقاده انه ليس بمؤمن وذلك اى ظهور الجواب عنه لاننا نسلم ان اعتقاد استحقاق النار على تقدير عدم التوبة يستلزم اليأس لانه يعتقد انه لو تاب زال عنه الاستحقاق ولا نسلم ان اعتقاد عدم ايمانه المفسر بمجموع التصديق والافرار والاعمال كما هو تفسير المعتزلة بناء على الاعتقاد او عدم ايمانه على انتفاء الاعمال بارتكاب الكبيرة فان العمل عندهم يعم الفعل والترك يوجب الكفر خيل ان اى لا نسلم ان هذا الاعتقاد يوجب الكفر اما عندنا فظاهر لان الاعمال عندنا خارجة عن الايمان واما عندهم فلان تارك العمل لا مؤمن لا كما هو هذا اى خذ هذا وتم هذا والجمع بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن واستحالة الرؤية اى رؤية الله تعالى في الجنة او سب الشيوخ او لعنه فعلان ما ضيان معطوفان على قال او مصدر ان معطوفان على خلق القرآن وامثال ذلك ككفر من انكر الخوض والصراط والميزان مشكل ورفع الاشكال بوجوه احدها ان عدم التكفير من هذا الشيخ لا شرعي وانما هو من علماء الكلام وهو المراد في المتن عز الامم الاعظم والتكفير من هذا الفقهاء فلا اشكال لعدم اتحاد القائل بالنقيضين ثانيها انك لا دلت القطعية من الكتاب والسنة واجماع السلف لت على ان القرآن كلام الله تعالى وان الرؤية واقعة وان الشيوخ شرفا عظيما فمن انكر امثال ذلك فلا تصد بترك اهل القبلة ثالثها ان التكفير تهديد تغليظ وليس محمولا على ظاهره و تصديق الكاهن بما يخبر به عن الغيب كفر لقوله عليه الصلوة والسلام من اتى كاهنا فصدق بما يقول فقد كفر بما انزل الله تعالى على محمد صلى الله عليه وسلم هذا كلام عبد الله بن مسعود كما رواه الحاكم بسند صحيح ولعل الشارح نسب الشارح لانه مذكور في ضمن الحديث المروي عن ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من اتى كاهنا فصدق بما يقول او اتى امرأة حائضا او اتى امرأة في دبرها فقد برئ مما انزل على محمد صلى الله عليه وآله وسلم رواه احمد الترمذي وابو اود والنسائي اولان كلام الصحابي في غير المسائل الاجتهادية يحمل الرفع لكن كون التكفير مما لا يجرى فيه الاجتهاد محل نظر والكاهن هو الذي يخبر عن الكواثر في مستقبل الزمان اى عما سيكون في المستقبل ويدعى معرفة الاسرار كالدخان وما في الضمير ومطالعة علم الغيب لو اكتفى علم المطالعة او العلم لكان اخصر لانها بمعنى واحد الا ان يراد بالعلم المعلوم وكان في العرب كهنة بالفتحات جمع كاهن يدعون معرفة الامور اى المغيبات فمنهم من كان يزعم ان له نيا بفتح الراء المهملة وكسر الهمزة وتشديد الياء فعيل بمعنى مفعول من الرؤية اى رفيقا

من الجن يراه الرجال قال النيبالي قال في الصحاح يقال يبي من الجن اي مس للنفوس ان له تعلقاً قريباً من الجن انتهى والصحيح ما قلنا كما يظهرون على من تتبع الاستحالات والجوهر كثير الوهم وتابعة بالنصب على رؤيا والتابعة حتى يتبع الرجل ويد هب معه اينما ذهب النار للنقل من الوصفية الى الاسمية وقال صاحب القاموس الجنى تابعه والجنية تابعة فالتار للتانيث فيلحق الجن للمسمى بالري والتابعة اليه الاخبار اما القار الاخبار للحالية فظاهر لان الجن يسير في اقطار الارض فيأتي بما ابصر واسمع واما الاخبار المستقبلية فقد جاز في الحديث الصحيح في الخبر ومسلم وغيرهما ان الحق سبحانه يوحى الى الملكة بما تقضى به من الامور المستقبلية فيتنكر كونه تحت السماء فيصعد الجن فيسمعون بعض كلامهم قبل ان يصيبهم الشهاب فيخاطبون معه الكذب ويخبرون به الكهان فيصدق الكاهن بالجملة التي بلغت من السماء هذا مختصر ما في الاحاديث وهو كاذب كافر يزعمون ان الجن تعلم الغيب وهو كافر اذ لا يعلم الغيب الا الله سبحانه كما في نصوص القرآن ومنهم من يزعم انه يستدل بالامور اي يدكها بفهم اعطيه ماض مجهول واحد الضميرين للفهم والاخر الى من الموصولة وهذا من دعوى العلم بالغيب وهو كافر والمنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية وكذا الحالية لقابلية عن الخواص فهو مثل الكاهن فيكون كافراً وكذلك يكون مصدقاً كافراً اما اذا زعم انه يستدل بعلامات فلكية على سبيل الظن كاستدلال الطبيب بالنبض على حال المريض فلا يكفر وبالجملة العلم بالغيب امر تقربه الله تعالى لا سبيل للعباد اليه الا باعلام منه بالوحى والهام بطريق المجزأة او الكرامة او ارشاد عطف على اعلام الى الاستدلال بالعلامات اي العلامات كادعاء النجوم واشكال الرمل والادلة المذكورة في الطب على كيفية المزاج وسرعة البرء والهلاك والبخارين فيما يمكن ذلك فيه بخلاف ما اذا لم يمكن الاستدلال عليه فانه لا يمكن معرفته الا بوحى او الهام كاليقظة واشراطها ولهذا اي لما ذكر من ان العلم الاستدلال ليس من علم الغيب الخاص بالحق سبحانه ذكر في الفتاوى اى فتاوى علماء ما داره النهار قول القائل عند رؤية هالة القمر هي دائرة بيضاء حول القمر في سحاب رقيق يكون مطراً اي يوجد وهذا مقول القول مدعى علم الغيب لا بعلامته كقرا اما اذا استدلال بالهالة تدل على رطوبة الهواء ورطوبة الهواء بسبب كثرة المطر فلا كفر واعلم ان للناس في مسألة الغيب كلمات غير منقحة والتحقيق ان الغيب ما غاب عن الخواص والعلم الضرري والعلم الاستدلال وقد نطق القرآن بنفى علمه عن سواه ثم نادى انه يعلمه كفر من صدق المذبح كفر واما ما علم بحاسة او ضرورة او دليل فليس بغيب ولا كفر في دعواه ولا في تصديقه على الخرم في اليقيني والظن في الظني عند المحققين وبهذا التحقيق اندفع الاشكال في الامور التي يزعم انها من الغيب وليست منه كونها مدركة بالسمع او البصر او الضرورة او الدليل فاحد الاخبار الانبياء لانها مستفادة من الوحى ومن خلق العلم الضرري فيهم او من انكشاف الكواكب على حواسهم ثانياً خبر الولي لانه استفاد من النبي او من رؤيا صاحب الحشا ومن الهام الذي دار من النظر في اللوح المحفوظ وهو ثابت من اهل الكشف وازمنع بعض الفقهاء ثانياً اخبار المحاسب بالكشف والمخسوف لانه بدلائل عند سيرة قطعية رابعاً اخبار المنجم والرمال لان النجوم والرمل علمان استدلاليان فذلكان على بعض الانبياء ثم اندسوا وخط الناس بينهما فمن استدلال بقاعدة قنوية اصاب في الخبر خامساً خبر الكاهن لانه ما يخبره بالجن عن مشاهدات او سمع عن الملكة الذين عرفوا الكواكب المستقبلية بالوحى ثم نقول قد نطق كثير من الاحاديث واقوال السلف بكفر المنجم والكاهن ومن يصدقهما وذكر غير واحد من المحققين ان التكفير خاص بمن يدعى علم الغيب او يزعم النجوم مدبرة بالاستقلال او يزعم الجن عالمة بالغيب قلت ومع هذا ليس الاستدلال

بالبحر والكهانة وتصديقهما من فعل الصالحين ولا شك ان فيهما اخلا لا يفتأ ضعفاء المسلمين لزعمهم ان الخبير عالم بالغيب على ان الكاهن
 يصعب ان يعلم ايمانه لاستمراده من الشياطين فاحفظ هذا التحقيق فانه من خواص مؤلفاتنا والمعدوم لم يكن بشيء اعلم ان من جملة
 ما اختلف فيه المعتزلة والاشاعرة مسئلتان متعلقتان بالمعدوم الاولى ان الاشاعرة قالت المعدوم ليس بثابت في الخارج وطبقهم عليه
 الفلاسفة وزعم المعتزلة ان المعدوم الممكن ثابت في الخارج وليس منفيًا الثانية ان الاشاعرة قالت المعدوم لا يسمى شيئًا في اللغة والعرف و
 قال المعتزلة يسمى شيئًا وكلامهم يحوي ان يكون بيانًا للمسئلة الاولى بناء على ان الشيء مرادف الثابت وان يكون بيانًا للثانية ولذا قال
 الشارح ان اريد بالشيء الثابت المتحقق تفسير للثابت على ما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان الشيئية مرادف الوجود والثبوت
 وهو مختار الشارح حيث قال في اول الكتاب الشيء عند الموجد والثبوت والتحقيق والوجود والكواظ مترادفة انتهى منهم بعضهم
 ترادف الشيئية والوجود وقال هما متساويان في الصدق بلا اتحاد المعنى مستدلًا بانهم يقولون واجب الوجود وممكن الوجود ولا يقولون
 واجب الشيئية وممكن الشيئية وبان قولك السواء موجود يفيد قولك السواء شيء لا معنى له لذا اختار صاحب المواقف التجريد لفظ
 المصادق تبدل الترادف ووقع في بعض نسخ هذا الكتاب ايضًا تساو بق بدل ترادف والمساوغة هو التصادق اعم من الترادف المساوغة
 ويمكن ان يجاب بان لا يجب قيام احد المترادفين مقام الآخر لانه يقال صليبه عليه ولا يقال عا عليه والعدم يرادف النفي فكل معدوم
 فهو منفي وانما ذكر هذه القضية اتمامًا للنقل والا فلا حاجة اليها فهذا حكم ضروري جزاء الشرط اي قول المعدوم ليس بثابت حكم
 ديني لا يحتاج الى دليل قد ينبه عليه بوجوه احدها ان الوجود عند الاشاعرة عين الذات فرفع الوجود رفع للذات ثانياً ان الذات الممكنة
 المعدومة من كل نوع غير متناهية عندهم فلو كانت ثابتة في الخارج ابطها برهان التطبيق ثالثاً ان العدم صفة نفى والموصوف بصفة
 النفي منفي واستحسن الامدي هذا الوجه جدًا واستقبحه البعض جدًا لا تصاف الموجود بالمسلوب كزيد بالعمى رابعاً ان ثبوت
 المعدوم ينافي كونه مقدراً لا نازلاً اما الوجود فعند المعتزلة حال اي لا موجود ولا معدوم والحال عندهم غير مقدّر فيلزم ان لا
 يكون الصانع قادراً على شيء ولا موجزاً له لم يناع فيه الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج فانهم زعموا ان
 الماهية قسمان احد هما المنفي ويسمى المعدوم المحال والممتنع وغير الثابت كشرية الباري ثانياً الثابت ويسمى المتحقق والشيء وهو اما
 موجود كالشمس واما معدوم ممكن كالحولاء الموجودة بعد سنة فالنفي عندهم اخص من العدم والوجود اخص من الثبوت واستدلوا
 على ثبوت المعدوم الممكن بوجوه احدها ان المعدومات متمايزة وكل متمايز فهو ثابت في الخارج اما الصغرى فلان بعضها معلوم
 دون بعض وبعضها مقدّر للبشر دون بعض واما الكبرى فلان التمايز فرع قبول الاشارة العقلية وما لا ثبوت له في نفسه لا يمكن الاشارة
 اليه اجيب بانكم ان اردتم التمايز في الخارج فالمقدمة الاولى ممنوعة وفي الذهن فالثانية وبالجملة تمايز المعدومات وثبوتها كلاهما
 في الذهن لا في الخارج الثاني ان المعدوم الممكن موصوف بالامكان والامكان صفة ثبوتية فلا بد لها من موصوف ثابت واجيب بان
 الامكان ليس بثبوتيا بل امر اعتباري سلبى لانه سلب الضرورة الثالث انا نحكم على المعدومات احكاماً ايجابية صادقة ولا يجاب
 حكم بثبوت شيء بشيء وهذا فرع ثبوت المثبت له اجيب بان الثبوت في الذهن يكفي صحة الحكم ولذا ذكر بعض تفريعاتهم على هذا

الأصل الأول ان الذوات ازلية فهي غير مجموعلة وتأثير الجاعل انما هو اخراجها من العدم الى الوجود الثاني ان الذوات متساوية في كونها ذاتا وانما اختلفت بصفاتهما الثالث قال ابن عياش تلك الذوات في حالة العدم عارية عن جميع الصفات وادرج عليه الثبوت الامكان وقال جمهورهم موصوفة بصفات الاجناس فقط وهي التي يقع بها اختلاف الذوات في الجنسية كالجهرية والعرضية وقال ابو يعقوب الشحام موصوفة بكل صفة حتى قال رجل معدوم ركب فرسا معدوم ومأيدا سيف معدوم وهو سفسطة الرابع اختلفوا في ان الجوهر المعدوم هل يوصف بالتحيز قال الشحام نعم وقال محققهم لا الخامس اختلفوا في ان الذوات المعدومة هل توصف بالجمعية منعه جمهورهم وقال ابو الحسين النخاط نعم السادس اختلفوا في ان العدم صفة للمعدوم ام لا منعه اكثرهم وقال ابو عبد الله البصري نعم السابع زعموا ان بعد العلم بان للعالم صانعا قادرا ما لم نحتاج الى اثبات وجوده بالدليل لا زكاة نقصان بالصفات لا يدل على الوجود قال الامام هذه جملة ظاهرة وان اريد ان المعدوم لا يسمى شيئا فهو محيى لغوى بضم الدال وفتح الفين منسوب الى اللغة مبنى على تفسير الشيء بالعدم وهو مختار اهل السنة او المعلوم بالعدم وقد يصحف بالدال فيقع خبط عظيم ووجه التصحيف مقابلة للوجود وهو مختار بعض المعتزلة والمعلوم يعنى الموجود وللعدم او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهو مختار جمهور المعتزلة ويعنى الموجود والمعدوم وهذا التفسير اعم من السابق لان المتبادر من المعلوم هو المعلوم بالفعل فلا يشمل كثيرا من الذوات التي لم يتعلق بها علمونا وهذا سبب عذرهم عن المعلوم الى ما يصح ويمكن تصحيح الاول بان يراد بالعلم اعم من القديم والحادث ولا يغرب عن العلم القديم موجود ولا معدوم ان قلت كان يفهم التفرغ بما يصح ان يعلم بلا حاجة الى قولهم ويخبر عنه قلت لعلمهم قصد وابه دفر ما يثبتهم من ان المعدوم مات لا تصح ان تعلم اذ العلم نسبة كابد لها من طرفين ووجه الدفع اننا نخبر عن المعدوم ومات مع ان الحكم على المجهول المطلق محال ثبت انها معلومة فالمرجع الى المرجع لتحقيق ما هو الحق من هذه التفاسير الى النقل وتبني مواد الاستعمال من القرآن والحديث وكلام فقهاء العرب وتفصيل هذا البحث ان العقلاء في تفسير الشيء اقوالا احدى اذهب جمهورهم الى شاعرة وهو ان كل شيء موجود وكل موجود شيء ولا يطلق الشيء على المعدوم الا مجازا مستدلين او لا بقوله تعالى ولا يذكر الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك شيئا اي موجود او ثانيا بان اهل العرف واللغة اذا قيل للموجود شيء قبله واذا قيل الموجود ليس بشيء انكروه واعترض عليهم او لا بقوله تعالى ازاله على كل شيء قد يراذلة على الموجود لان ايجاد الموجود محال اجيب بان المحال هو ايجاد الموجود بوجود سابق لا ايجاد الموجود بوجود هو اثر هذا اليجاد واللازم هو الثاني لا الاول وثانيا بقوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله واجيب بانه مجاز بالنظر الى ما يؤول نحو من قتل قتيل لافله سلبه ولقنوا موتاكم بلا اله الا الله وثالثا بقوله تعالى ان زلزلة الساعة شيء عظيم واجيب بانه لما يؤول وبانه للبالغة في اثباتها نحو نفخ في الصور ثانيا مذهب بعض الاشاعرة ان الشيء يطلق على الموجود سواء كان موجودا وقت الاطلاق او قبله او بعده وهذا اجود من الاول اذ لا يرد عليه الايات الثلاثة والاصل عدم المجاز واحتمر عليه القاضي البيضاوي بانه في الاصل مصدر شاء ثم استعمل بمعنى الفاعل تارة وبمعنى المفعول مرة ولا شك في ان الشئ موجود وكذا المشي لان المتبادر من مشي الوجود وكان العدم ليس بمشي ولذا يقال ما شاء الله كان وما لم يشر لم يكن والمسئلة خطابية يكفى فيها بالنظر ثالثا مختار الجاحظ ومعتزلة البصرة وهو ان الشيء هو المعلوم رابعها

انه ما يصرح ان يعلم ويخبر عنه وهو مختار جهوه المعتزلة ويلزم على القولين ان يكون المستحيل شيئاً وهو خلاف اجماعهم ولعلمهم ذهبوا الى ان المستحيل لا يعلم ولا يصرح ان يعلم كما ذهب اليه قوم مستدلين بانه لا صورة له في العقل اما الحكم في نحو قولك اجتماع النقيضين محال فاما هو على صورة اخرى على فرض انها اجتماع النقيضين الخامس قول ابي العياش انه القديم والحادث مجاز ويدفع كثرة استعماله في الحادثات نحو ان الله على كل شيء تدير وامثاله مما لا يحصى الثالث قول هشام بن الحكم ان الجسم ويدفع قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك فاذ ان يشاء الله السابعة قول الجهمية ان الحوادث ويرده قول لبيد - ع - لا كل شيء ما خلا الله باطل لان اصل الاستثناء الاتصال هذا مخلص للذهاب ولا يخفى على الخبير ان هذا البحث مما لا يعظم جداه ولذا ترك الشارح تحقيقه وايضا احتمال التجوز يوسع ساحة الاعتراضات ولذا سكت عن ترجيح احد المذاهب ان قلت ما حمل المشاعر على ايراد هذا البحث اللغوي في كتب الكلام قلت كان اصل البحث هو ان العلم ثابت ام لا ولكن لما استدل بعض المعتزلة على ثبوته بنحو قوله تعالى ان زلزلة الساعة شيء عظيم انجر البحث الى تحقيق معنى الشيء ان قلت ما الفائدة في اثبات ان المعدوم ليس بتأنيث قلت له ثمرات مذكورة في كلام المتأخرين ومنها ان الماهيات مجعولة وذلك لانه لو قدم الذات لم تكن مجعولة للمختار منها انهم استدلو على عموم قدرته تعالى بان المصير للقدرة الامكان فنسبته الذات الممكنة اليه تعالى كلها على السواء فتخصيص البعض بالقدرة ترسخ بلا مرجح وهذا الدليل موقوف على ان المعدوم ليس بشيء فان الذات المعدومة المتمايزة كما زعم المعتزلة جازان يكون لبعضها خصوصيات مانعة من تعلق القدرة ولذا قال صاحب المواقف انها من امهات المسائل الكلامية ولكن ايراد المص هذه المسئلة غير موجه فانه قد سلك مسلك قد ما المتكلمين في ترك الابحاث الفلسفية ولا حاجة له في هذا المختصر الى هذا الاصل

وفى دعاء الاحياء للاموات وصدق قديم اى صدقة الاحياء عنهم اى عن الاموات نفق لهم اى الاموات خلافا للمعتزلة تمسكا على
 للخلاف احوال اى متمسكين باز القضا لا يتبدل سواء سبق بالنعيم او العذاب وعلى الوجهين لا تنفع للدعاء والصدقة وللجواب بوجهين
 احدهما ان الشارع الصادق اخبرنا بنفعها فيجب الايمان به وان قصر العقل عن سر القضا والقدر ثانياً ما انه لو كان القضا مبطلا للاسباب
 لزم ترك الاسباب المعاشية والشرعية من الزراعة والتجارة والخرق عن السباع والافاعي وليس الدعاء والاسلحة في الحرب والعلاج والاختيار
 بل الطاعات والخرق عن المعاصي الى غير ذلك من الاسباب التي فعلها النبي صلى الله عليه وآله وسلم وامر بها وتوجب باز القضا على قسمين
 مبهم لا يتبدل ومعلق يتبدل كالقضا بان زيد ان دعاءه سبحانه للرزق سنة ولا فلا وعندنا فيه بحث لانه تعالى عالم من الازل بكل
 ما يقع اجماعاً ففى المثال المذكور لابد ان يكون عالماً بانه يدعى فيرزق او عالماً بانه لا يدعى فلا يرزق من غير تردد وشك ثم لابد ان يقع ما سبق
 في علمه بلا يتبدل والا لزم ان ينقلب علمه جهلاً فالقضا كله منزوع عن التبدل وكل ما اودهم خلافة من كلام الشارع والسلف فما اول
 فاحظه وكل نفس رهينة بما كسبت دليل ثان لهم مقتبس من قوله تعالى كل نفس بما كسبت رهينة الا اصحب اليمين اى كلهم محبوس
 بعلمه الا الصالحون والجواب ان المراد مجزى بعمله لا بعمل غيره دليل ثالث مستنبط من قوله تعالى ليس للانسان الا ما سعى وبيانه ان
 الدعاء والصدقة من عمل غيره فلا ينفعه واجيب بوجه اخر ان الآية منسوخة بقوله تعالى والذين امنوا واتبعتم ذريةهم بايمان

او ولد او صدق ثقة فاذا الحقته كان احب اليه من الدنيا وان الله ليدخل على اهل القبور من دعاء اهل الارض امثال الجبال و
 ان هدية الاحياء الى الاموات الاستغفار لهم رآه البيهقي واما الاثار فنها عن محمد الباقر رضي الله عنه ان الحسن الحسين
 رضي الله عنهما كانا يعتقان عن علي رضي الله عنه بعد موته رآه ابن ابي شيبة ومنها عن مالك بن دينار قال دخلت المقبرة
 ليلة الجمعة فاذا النابض مشرق فيها فاذا انا بما تف يقول هذه هدية للمؤمنين الى اهل المقابر قام رجل منهم في هذه الليلة
 فاسبغ الوضوء وصلى ركعتين وقرأ فيها قل يا ايها الكفر من وقل هو الله احد وجعل ثوابها لاهل المقابر فادخل الله علينا الضياء
 والنور والفسحة قال مالك فلم ازل اقرؤها في كل جمعة فرأيت النبي صلى الله عليه واله وسلم في منامي يقول يا مالك غفر الله لك
 بعد والنو الذي اهديته الى امي ولك ثواب وبني الله لك بيتا في الجنة رآه ابن البخار والله تعالى يجيب الدعوات و
 يقضو الحاجات لقوله تعالى ادعوني استجب لكم تمام الآية وقال ربكم ادعوني استجب لكم ان الذين يستكبرون عن عبادتي
 سيدخلون جهنم داخرين وفيه وجهان من التفسير احدهما ان الدعاء بمعنى العبادة بقربة فابعدا والمعنى اعبديني اثنكم و
 يعصده حديث نعمان بن بشير قال سمعت رسول الله صلى الله عليه واله وسلم يقول على المنبر ان الدعاء هو العبادة ثم قرأ ادعوني
 استجب لكم رآه احمد الترمذي وابو داود والنسائي ومحلى السنة تانيهما ان الدعاء بمعنى السؤال والمراد بالعبادة الدعاء مجازا من
 اطلاق العلم على الخاص او نزل الاستكبار عن الدعاء منزلة الاستكبار عن العبادة ويعصده حديث ابى هريرة قال قال رسول الله
 صلى الله عليه واله وسلم من لم يسئل الله غضب عليه رآه محم السنة وكلام الشارح مبني على هذا الوجه هو المرجح المطابق لظاهر
 اللفظ اما حديث نعمان فالجواب للبالغة ومعناه ان الدعاء افضل العبادة كما جاء في حديث آخر للدعاء هو العبادة رآه الترمذي
 ولقوله عليه الصلاة والسلام يستجاب للعبد ما لم يدع باثم كطلب القدوة على سرقته او قتل او قطيعته ثم اى قطعها كطلبه وقوع
 العداوة بين ذوى الارحام ما لم يستعمل اى في الاجابة وقد ذكر المفسرون ان موسى وهارون عليهما السلام طلب هلاك فرعون
 فقال الله تعالى قد اجيبت دعوتكما فهلك فرعون بعد اربعين سنة وهذا حديث ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه واله
 وسلم يستجاب للعبد ما لم يدع باثم او قطيعة رحم ما لم يستعمل قيل يا رسول الله ما الاستعمال قال يقول قد دعوت وقد دعوت
 فلم ارجع اليه في سنة حسر عندك ويدع الدعاء رآه مسلم كما في المشكوة والحب ما ذكره على القاري في تخريج احاديث هذا الكتاب
 ناقلا عن بعض الحفاظ ان قوله يستجاب للعبد ما لم يدع باثم او قطيعة رحم رآه احمد الحاكم من حديث ابى سعيد الخدري وقوله ما
 لم يستعمل قطعة من حديث آخر رآه البخاري وسلم عن ابى هريرة في لقوله عليه الصلاة والسلام ان ربكم حيي بيار مكسورة ثوباً
 مشددة على وزن فعيل من الحيار والمعنى يفعل فعل صاحب الحياء والافقية الحياء انكسار افعال لا يعجز عنه تعالى وهكذا
 التاويل في غضبه ضحك فرجه كريم يستحي من عبده اذا رفع يديه اليه للسؤال ان يرد ما صفر بال كسر الخالي يستوى فيه المذكور
 المؤنث والمفرد والجمع لانه في الاصل مصدر والحديث رآه الترمذي وابو داود عن سلمان الفارسي واعلم ان العدة في ذلك اى ما
 عليه الاعتماد في اجابة الدعاء صدق النية اى العزم المحكم على الطلب كدعاء الغريق كاهل الساحل في الحديث اذا دعا احدكم

فلا يقل اللهم اغفر لي ان شئت ولكن ليغرم رُأاه مسلم وخلوه الطوية اى القلب والظاهر انه اراد حسن الظن بالله وقوة الرجاء بالاجابة
ولعل المراد تخليص الباطن عما لا يرضى به الحق سبحانه وحضو القلب مع الحق سبحانه بحيث لا يخطر عند الدعاء شئ آخر والمقصود
من هذا الكلام هو الجواب عن اشكال مشهور وهو ان ترى كثيرا من الدعوات لا تجاب بل بعد الاجابة من الخوارق مع ان الله تعالى لا يخلف
الميعاد ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم صادق وحاصل الجواب ان حصول الاجابة بلا تخلف مشروط بالخلوص والحضو وهذا قليل بل
هناك شرط واداب كثيرة ذكرها الجزري في اول الحصن الحصين منجبة من الاحاديث الصحيحة ومن اوكد ما اكل للحلال ولبسه في الحديث
عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان الله طيب الخرم ذكر الرجل يطيل السفر اشعث اغبر يميد يديه الى السماء يا
رب يارب ومطعمي حرام ومشربه حرام وملبسه حرام وغذي بالحرام فاني استجاب لذلك رُأاه مسلم واحمد الترمذي لقوله عليه الصلوة
والسلام ادعوا الله وانتم موقنون بالاجابة اى معتقدين ان الله لا يرد دعاءكم من فضله وقال بعض العلماء وانتم على حالة تستحقون بها
الاجابة من رعاية الشرائط واعلموا ان الله تعالى لا يستجيب الدعاء من قلب غافل الظاهر التوصيف ويحتمل الاضافة لانه من الله هو
تفسير لغافل والمراد بهما غير الحاضر مع الحق سبحانه والحديث رُأاه الترمذي الحاكم عن ابي هريرة رضي الله عنه وفي بعض النسخ واعلم
ان الله لا يستجيب الدعاء وزعم بعض المحشين انه من كلام الشارح وهذا وهم بل هو من الحديث ازلت قد يستجاب الدعاء مع فقد
هذا الشرائط مع ان الشرط لا يوجد بدون الشرط قلت هي شرط لا استحقاق الداعي الاجابة بحيث لا يرد دعاءه البتة وان اجاب الله
سبحانه الدعاء بلا استحقاق الداعي فذلك من محض فضله وكرمه كشفاء المريض بعلاجهم واعلم انهم ذكرنا في جواب الاشكال وجوها غير
ما ذكره الشارح احد هان نصوص الاجابة قد اضم فيها المشيئة بدلالة قوله تعالى بل اياه تدعون فيكشف ما تدعون اليه اذ شاء
الثاني انه ليس الاجابة حصول المقصود بل قوله تعالى لبيك عبدا وهذا الجواب ليس بشئ لدلالة كثير من الاحاديث على خلافه
الثالث ان الاجابة هو ان يفعل الحق سبحانه ما هو خير للعبد وهذا لازم للدعاء فمن ابي سعيد الخدري في رفعه ما من مسلم يدع
بدعوة ليس فيها ثم ولا تطيعه رحم الا اعطاه الله بها احدى ثلث امان ان يجعل له دعوة واما ان يدخرها له في الآخرة واما ان يصف
عنه من السور مثلها رُأاه احمد واختلف المشأخر في انه هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافر لمنعه للجهنم لقوله تعالى وما دعاء
الكافرين الا في ضلال اى ضياع استعير الضلال لعدم الاجابة لجامع عدم الوصول الى المطلوب واجيب بان هذا دعاء وهم للخلاص
عن العذاب الا بدي قال الله تعالى وقال الذين في النار الخزنة جهنم ادعوا لكم ينخف عنكم اياها من العذاب قالوا اولم تلك نأتكم رسلكم
بالبينات قالوا بلى قالوا فادعوا وما دعاء الكافرين الا في ضلال ويدفع باللفظ عام وتقييدنا نحن له بلا ضرورة ولا لانه لا يدعوا الله تعالى
لاننا لا يعرفونه وان اقرب ذلك لان اكثر الفرق الصالحة يعترفون بحق الحق سبحانه فلما وصفه بما لا يليق به كالشريك في العبادة و
الولد فقد نقض اقراره وهذا الدليل في غاية الضعف اما اول فلان الوصف بما لا يليق به انما يستلزم الجهل بصفات تعالى لا بالعمل
بذاته فكيف يقال انه لا يدعوا الله سبحانه واما ثانيا فلان الكلام في جواز الاجابة لا في استحقاقها فيجب ان يجاب الكافر بلا استحقاق
اما رجة مزاد سبحانه وابتلاء كالحال في تزييقه وتوسيع النعم عليه وما روى في الحديث ان دعوة المظلوم وان كان كافرا يستجاب

رآه الإمام أحمد عن أنس بن مالك في محمول على كفر النعمة أي القصور في أداء شكرها والكفران بعم الكفر والفسق والقصور في الطاعات
 وعليه حمل بعضهم قوله عليه الصلاة والسلام من ترك الصلاة متمدا فقد كفر وجوزة بعضهم لقوله تعالى حكاية عن إبليس رب انظرني
 أي امهلني بالحيرة فقال الله تعالى أنك من المنظرين وهذه اجابة واجيب بوجهين أحدهما أنه سأل المهلة إلى يوم البعث ولعله
 أراد للحياة الأبدية إذا مات بعد البعث فلم يجبه امهلني إلى النفخة الأولى كما يدل عليه قوله تعالى رب انظرني إلى يوم يبعثون
 قال فانك من المنظرين إلى يوم الوقت المعلوم ودفع أولا بان اجاب بضرعائه وكفى به حجة وثانيا بان يوم الوقت المعلوم هو
 يوم البعث ولا يلزم عدم موته لجواز ان يموت في أوله ثم يبعث في وسطه والثالث بان نفختي الموت والبعث تقعان في يوم واحد أيام
 الآخرة توارى ولوف سنين من الدنيا وثانيه ان معنى قوله أنك من المنظرين ان امهالك ثابت في قضائي لانها بسبب دعوتك
 كما يدل عليها سمية الجملة وتوكيدها واجيب بانه خلاف اسلوب الكلام واليه ذهب ابو القاسم الحكيم وهو الشيخ الإمام اسحق بن محمد
 اسمعيل بن زيد السمرقندي كان من الجامعين بين العلم الظاهر والباطن وقال لم يكن نظرة من العرش إلى الثرى الا إلى الله عز و
 جل وكان معاملته مع الخلق طليا لحظ ظاهرا ودورا لحظ ويضرب له المثل في الحلم وحسن الخلق ولقب بالحكيم لما كان يتكلم بالمعاني
 الدقيقة الشريفة وقد روي العلم ان كانت حكته وكان شريك الشيخ علم الهدى ابي منصور لما تروى في العلم واصطحب الى ان فرق
 بينهما الموت وتوفي الحكيم يوم عاشوراء سنة اثنين وثلاثمائة بسمرقند وابو نصر الدبوسي وما أخبر به النبي صلى الله عليه وآله وسلم
 من اشراط الساعة أي علاماتها جمع شرط بفتحين وهو العلامة والساعة القيمة اما لان يوم البعث مع طوله كساعة عند الله
 تعالى واما لان البعث يقع في ساعة واحدة من خروج الدجال بتشديد الجيم مبالغة من الدجل وهو الخلق والتلبس بسمى
 لانه يخلط الباطل والحق وقد تواترت الاحاديث في خروجه وخرقت الانبياء اراهم عن شره وهو يهوى اعن العين يسلطه الله
 سبحانه على الارض امتحانا للعباد ويدعي الألوهية ويظهر عنه استجابات عظيمة فيقول للرجل لواحييت لك زمنا من اهلك
 فهل تؤمنون باني ركب فيقول نعم فيامر الشياطين بان يتصووا في صور الموتى ويؤمن به خلق كثير فمن آمن به صار في سعة عيش
 نعم ومن كفر به ابتلى بقطر شديد ويدخل في كل قرية في اربعين ليلة الامكة ومدينة فان الملائكة تحفظها ثم يحاربها
 المسلمون بالشام واميرهم المهدي خليفة الله فتقع حروب عظيمة فينزل عيسى عليه السلام فيقتله وهل الدجال موجود او يتولد فالصحيح
 هو الاول وقد صح عن تميم الداري الصحابي رضي الله عنه انه ركب البحر فلعب الموج بالسفينة ثم را فز لواجزية فوجد انسانا
 عظيم الجسد مقيدا فاخبرهم انه الدجال وانه يخرج اذا اذن له في الخروج فاخبر تميم بذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
 صدقه النبي صلى الله عليه وآله وسلم في ذلك وقد صح ان يهوذا تولد بالمدينة يقال له ابن صياد وظهر عنه الكهانة ودعوى النبوة ولم يزل النبي
 صلى الله عليه وآله وسلم يخاف انه الدجال وقال ابو بكر الصديق وجدت في ابن صياد وابية ما علامات التي ذكر لنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
 وآله وسلم في الدجال وابية امه كان عمر الخطاب وابنه عبد الله وجابر الانصاري يعتقدون انه الدجال وروى عنه انه اظهر الاسلام وحج
 البيت وتاب وفات بالمدينة وقال جابر فقد ناه يوم الحرة وهو يوم حارب اهل المدينة عسكريين معاوية وقيل اخذته صاعقة القه

في جزيرة قال علماء الأحاديث قصة ابن صياد مشككة ولا شك في أنه من جملة الدجالين والله سبحانه أعلم وداية الأرض قال الله سبحانه
واذا وقع القول عليهم أخرجناهم دابة من الأرض تكلمهم أي إذا قرب وقوع ما وعد الله من البعث وقد نطقت أحاديث الأحاديث وأما
الصحابة بأنهم أخرجوا من عند الكعبة بعد نزول الأرض وطولها ستون ذراعاً ولها قوائم وجناحان فتسير في الأرض فلا يدركها طالع
ولا يعجزها هارب فتبيض وجه المؤمنين كأنه كوكب دري وتكتب بين عينه مؤمن وتسود وجه الكافر وتكتب بين عينه كافر وتخطم
أنفهم وعن أبي الزبير قال رأيت ما كالشواذها كالقيل وقرنها كالإيل وصدورها كالأسد ولونها كالنمر وقوائمها كالبعير بين كل مفصلين
أشياء عشرة ذراعاً والحديث المرفوع في تفصيل أحوالها قليل وزعمت الشيعة أن الدابة على رضى الله عنه يخرج قبل القيامة ويبعث
معه الشيعة ويحشر له أبو بكر وعمر ومعاوية رضى الله عنهم وأهل السنة كلهم فيقتلهم بأشد العذاب ثم يملك الأرض هو وأئمة
المعصومون من أولاده الوفا من السنين ويسمى الرجعة دين كرون في هذا الباب أقاويل من جعفر الصادق رضى الله عنه الكل
كذب محض وهتان عظيم وَيَأْجُوجُ وَمَاجُوجُ بالهمزة أوله ألف وقرئ بهما القرآن ف قيل عريان على يفعل ومفعول من أحر النار
إذا اشتعلت ومنع صرفها للعلية والتائيت بناويل القبيلة واختار الكسائي أنهما أعجيان وهما قبيلتان من أولاد يافث بن نوح عليه
السلام كانوا يسكنون في الطرف الشرقي الشمالي من الأرض واجسادهم عظيمة وأخلاقهم سباعية فكانوا يدخلون البلاد فيفسدونها حتى
قيل كانوا يأكلون الناس فسد ذلك القرنين الملك طرهم فحبسهم الله سبحانه وراء الجبل ويروى من كثرة تناسلهم ما يعجز فيه العقل
وقد نطق القرآن بمجمل الحديث مفصلاً بأنه سيفتح طريقهم وذلك في زمن عيسى عليه السلام فيدخلون الأرض ويخرجونها ويقتصر
الناس في الجبال إلى أن يهلكهم الله سبحانه وقد صرح في الحديث أنهم من أهل النار ونزول عيسى عليه السلام من السماء قد صرح في
الحديث أن عيسى عليه السلام ينزل من السماء إلى الأرض فيقتل الدجال ويكسر صليب النصارى ولا يقبل الجزية من الكفار ويوجب
على الإيمان فلا يبقى على الأرض إلا دين الإسلام ويكثر المال حتى لا يقبل الصدقة أحد لا يكون بين اثنين حدة ولا حديث في
ذلك كثيرة متواترة المعنى وجاء في الحديث أنه يتزوج ويولد له ثم يموت فيدفن معي في قبري وإياه ابن الجوزي وبعض الأئمة في هذا الحديث
نظروا اختلاف الروايات في مدة مكثه في الأرض ففي صحيح مسلم سبع سنين وفي مسند أحمد أربعين سنة وجمع الحافظ ابن كثير بين الحديثين
بأنه رفع إلى السماء وله ثلث وثلاثون سنة ويمكث بعد النزول سبعاً فذكر في مسند أحمد هو مجموع مكثه قبل الصعود وبعد النزول وقال
السيوطي كنت أجمع بذلك ثم ظهر لي أن مكثه بعد النزول أربعون لأن الحديث فيه إياه أحمد بن حنبل مرفوعاً إلى هريزة موقفاً والطبراني
عن أبي هريزة وابن مسعود مرفوعاً وابن أدد وابن جبان عن أبي هريزة مرفوعاً والفاظه نصوص مفسرة لا تختمل التأويل كقوله فينزل عيسى
ابن مريم فيقتله ثم يمكث عيسى في الأرض أربعين سنة أما ما عاكفاً وحكاماً مقسطاً إياه أحمد إمام حديث سبع فأنما إياه مسلم ابن عبد الله بن
عمر حجة وليس صريحاً في لبث عيسى فاللفظ هكذا فيبعث الله عيسى بن مريم فيطلب فيه لكة ثم يمكث الناس بعده سبع سنين ليس
بين اثنين عداوة ويحتمل أن يكون المعنى بعد موت عيسى عليه السلام وهذا هو الراجح كما يدل عليه ثم التراخي والمعنى أن الناس بعد عيسى
يلبثون مدة على سنن عهده ثم يتغيرون وجاء في رواية أنه يمكث خمساً وأربعين إياه ابن الجوزي وفي نسخة كلام وإن صرح فلينا فيه حديث

اربعين لان النيف كثيرا ما يحدث عن العشرات فاحفظ هذا التحقيق فانه نادر وطلوع الشمس من مغربها وجاء في الاحاديث انه يقع قريبا من
 خرج الدابة اما قبل ما بعدة قبل نفخة الصق بزمان قليل وقد صرح في احاديث كثيرة انه لا يقبل ايمان الكافر وتوبة الفاسق بعد و جاء في بعض
 الآثار ان الليلة تطول جدا فيعرف اصحاب قيام الليل انها لا تخلو عن حكمة فيعبد الله ويتوبون سائر الليلة فتطلع الشمس من مغربها مسلوقة
 النور حتى تتوسط السماء فيموت كثير من الناس فرعاهم ثم يكون طلوعها على الحالة المعهودة والفلاسفة يأولونه بتغير الاحوال العلوية وهو
 مبني على اصولهم الفاسدة فهو حق خبر لقوله ما اخبر لانها ام ممكنة اخبر بها الصادق فوجب الايمان بها وقال حذيفة بن اسيد الغفاري
 حذيفة بضم الحاء المهملة وفتح الذا المجهمة تصغير حذفة وهي في اللغة شاة صغيرة سواء واسيد بفتح الهزة وكسر السين صفة من اسد الرجل
 اذا صار كالاسد الغفاري بكسر الغين المجهمة وتخفيف الفاء وتشديد هاء غلط منسوب الى غفار قبيلة من العرب وفيهم دعا النبي صلى الله عليه
 وآله وسلم بقوله غفار غفرها الله تعالى رآه مسلم وحذيفة له صحبة ويكنى ابا سريحة بسين مهملة مفتوحة حاء مهملة وقال ابو عبيد في نسبة
 حذيفة بن امية بن اسيد اطعم تشديد الطاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم علينا اي من فوق كما في رواية اخرى عنه قال كان النبي صلى الله
 عليه وآله وسلم في غرفة ونحن اسفل منه فاطعم علينا الحديث رآه مسلم ونحن تذكر فقال ما تذكر فقلنا انك الساعة فقال انها لن
 تقوم حتى ترون قبلها عشر ايات اي علامات فذكر الدخان عن حذيفة قال يا رسول الله ما الدخان فقال هذه الآية يوم تاتي السماء بدخان
 مبين يعلق ما بين المشرق والمغرب يمكث اربعين يوما وليلة اما المؤمن فيصيب كهيئة الزكاة واما الكافر فتمزلة السكران يخرج من منزله اذنيه
 ودرقه رآه محم السنة في المعالم وهو قول ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهما وصحهم البخاري ومسلم عن عبد الله بن مسعود انه انكر قصة الدخان انكارا
 شديدا وفسر الآية بان النبي صلى الله عليه وآله وسلم دعا على كفار قريش بالقحط فحطوا اسبع سنين حتى كانوا يرون ما بين السماء والارض كهيئة الدخان
 من شد الجوع ولقد جال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم ويا جوج ويا جوج وثلاثة خسوف بالضم جمع خسف بالفجر وهو ان
 يذهب الشئ في قعر الارض كالغرق في الماء خسف بالشرق وخسف بالمغرب اريد المشرق والمغرب بالنسبة الى العرب وخسف بحزيرة العرب بحزيرة
 الارض اليابسة في البحر من الجزر هو القطع سميت لانقطاعها عن الماء وسمى العرب جزيرة لاحاطة البحر الاعظم بجنوبه وبحر قلزم بغربه بحر عمان
 بشرقيه ونهر دجلة ونهر الفرات بشماله وهذا الخسف يقع بالبلياء موضع بين مكة وبين المدينة فانه ثبت في الحديث المرفوع ان اهل مكة
 يبأيون خليفة راشدا وهو كرامة الخلافة فيقصد عسكر من الشام ليجاروه فيخسف بهم بالبلياء كما رآه احمد الحاكم واخر ذلك اي اخر العلامات
 العشر ان يخرج من اليمن اليمن ارض وسيعت من العرب على جنوب مكة وجاء في رواية تخرج من قعر عدن وعدن قرية من اليمن على ساحل
 البحر تطر منها الطرد رائدن الى محشر ثم اى ارض الشام اذ قد ثبت في الحديث ان المحشر بالشام وفي رواية تنزل معهم اذ انزلوا والحديث
 رآه مسلم في صحيحه ابن اود والترمذي والنسائي ازلت كيف يحشر بن آدم والجن والحيوانات كلها بارض الشام وهي اضيق من ذلك قلت
 يتوسع الارض بقدرته تعالى والاحاديث الصحاخر في هذه الاشارات كثيرة جدا وقد وى احاديث مرفوعة الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم واثار
 جمع اثر فيقتبين اي اقوال الصحابة والتابعين في تفاصيلها وكيفياتها فليطلب ذلك في كتب التفسير علم يبحث عن معاني كلام الله سبحانه
 من الفسر هو الكشف والسير بكسر ففتح جمع سيرة بالكسر وهي الخصلة والعادة وكتب السير ما يذكر فيها احوال الانبياء واتباعهم الكبار والتواريخ

جمع تاريخه واصله تعيين الوقت وكتب التواريخ ما يذكريها الوقائع الماضية والحوادث المستقبل والجتهاد هو من يصرف الجهد والطاقه
 لادراك الحق الاعتقادي والعلمي في العقليات اى المسائل التى لا تثبت الا بدليل عقلى غير مستنبط من الكتاب والحديث والاجماع كوجوب
 الواجب او يمكن اثباتها بالعقل فقط كحدث العالم واجمع الجهد على ان المجتهد فيها يخطئ ويصيب الاعمال بن الحسن العنبري المعتزلة
 فانما ارادوا انه مصيب وليس مرادهم ان كلام من القولين حق مطابق للواقع كما اشهر عنهم فان جمع النقيضين ولا يقول بنحوه الا السوفسطائية و
 ذلك ان من اهل النظر لم يرادها ان المخطئ غير مأخوذ بالعذاب ولو كان مشركا وابطل اهل الحق بما ثبت من فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم
 واصحابه اجماع السلف من مقاتلة الكفار بالحكم بخلدهم في النار من غير ان يفرقوا بين المجتهد المعاند منهم والشرعيات هي الامور التى لا
 يستقل العقل باتباتها الاصلية اى العقائد واصول الفقه كعذاب القبر وكون الامر للجواب والفرعية اى مسائل فروع الفقه كتنقاض
 الوضوء بالدم قد يخطئ وقد يصيب وذهب بعض الاشاعرة هم اهل السنة نسبوا الى الشرحي الحسن الاشعري ثم لما خالفه علماء ما وراء
 النهر في المسائل وهم اتباع ابي منصور الماتريدي انقسم اهل السنة قسمين الاشعرية اتباع الاشعري والماتريدية اتباع الماتريدي
 وبقي لقب الاشاعرة عما يطلق على الفريقين والمعتزلة الى ان كل مجتهد في المسائل الشرعية التى لا تقاطع فيها اى ليس فيها
 دليل قطعي مصيب وفيه احتراز عما ثبت بقاطع ككراهية للمعة فان حرمت قد تثبت بالاحاديث الصحيحة والاجماع فالقابل باباحة
 مخطئ اجماعا وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في اثر تعالى في كل حادثة من افعال العباد حكما معينا ام حكمه تعالى في
 المسائل الاجتهادية ما ادعى الله تعالى من التادية وهو التبليغ اليه اى المجتهد فعلى الاول يكون المصيب واحدا وعلى الثاني يكون
 كل واحد مصيبا وتحقيق هذا المقام المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون الله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او يكون و
 حينئذ اى حين اذ كان الحكم معينا قبل الاجتهاد اما ان لا يكون من الله تعالى عليه دليل او يكون وذلك الدليل على الشق الاول اما
 قطعي او ظني نذهب الى كل احتمال جماعة اعلم ان الاحتمالات اربعة الاول انه لا حكم قبل الاجتهاد بل الحكم ما رآه المجتهد هو مذهب
 اكثر المعتزلة فالحق على هذا متعدي الثاني ان الحكم معين ولا دليل عليه بل الاطلاع على الحكم اتفاني كالاطلاع على الدينونة والمخطئ باجرا
 على التنب وصور اى طائفة من الفقهاء والمكلمين الثالث ان الحكم معين وقد نصب الله سبحانه عليه شيئا لا قطعيا وهو مذهب بعض
 المكلمين واختلّفوا في ان المخطئ هل يستحق العذاب فقيل نعم لان الدليل قطعي وقيل لا لخفاء الرابع ان الحكم معين والدليل عليه
 ظني وهو مذهب المحققين كما قال الشارح واختار ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجدة اى الدليل الاجتهاد اصاب في الحكم وان
 فقد اى لم يجزه اخطا والمجتهد غير مكلف باصابتة اى اصابة الحكم للقيمة وخفاء فلذلك اى الغموض كان المخطئ معذورا
 وذكر بعض المختلفين هذا اذا لم يكن الصواب واضحا وان وضحه فهو معذوب بتلك المبالغة في السعي بل ما جازي كما في الحديث الصحيح
 فلا خلاف على هذا المذهب في ان المخطئ ليس باثم بخلاف المذهب الثالث وانما الخلاف في انه مخطئ ابتداء او انتهاء اى بالنظر الى
 الدليل والحكم جميعا واليه ذهب بعض الشافعية وهو مختار الشرحي منصور ويستدل عليه بوجوبين ضعيفين احدهما اطلاق الخطاء في
 الحديث بلا تخصيص بالحكم ثانيهما ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم شرع اوصافه في اى الكفار يؤيد فقال عمر اقتلهم وقال ابو بكر رغب

خذ الفدية وخلصهم ففعل النبي صلى الله عليه وسلم ما قال أبو بكر فنزل لولا كتاب من الله سبق لمكم فيما اخذتم عذاب عظيم فقال
 النبي صلى الله عليه وسلم لو نزل العذاب ما نجا الا عمر فلو كان المجتهد مصيبا من وجه ما كانوا مستحقين لنزول العذاب او انتقاء
 فقطاي بالنظر الى الحكم حيث اخطأ فيه واصاب في الدليل حيث اقامه على وجه اى قاننه مستجوعا لشرائطه كاجاب الصغرى وكلية
 الكبرى في الشكل الاول واركانه من الاصغر والا كبر والملا وسط فاني بما كلف به من الاعتبار وذلك في قوله تعالى فاعتبروا يا اولي
 الابصار فان الآية امرة بالقياس والاجتهاد وليس عليه في الاجتهاديات اقامة الحجج القطعية التي مدلولها حق البتة
 لان هذا خارج عن الوسع ولا يكلف الله نفسا الا وسعها وهذا مختار صد الشريعة وقال هذا ما قال ابو حنيفة كل مجتهد مصيب
 ولحق عند الله واحد فان المجتهد لو لم يكن مصيبا في الدليل لم يصح هذا الكلام واستدل عليه بوجهين احدهما قصة داود وسليمان
 عليهما السلام اذ سمي عمل كل منهما حكما وعلم الكن خص سليمان باصابة المطلوب ثانيهما ان تصنيف الاجر يدل على انه مصيب من
 وجه دون وجه والدليل على ان المجتهد قد يخطئ بوجه الاول قوله تعالى ففهمناهما سليمان قال الله تعالى وداود وسليمان اذ
 يحكمان في الحرب اذ نفشت فيه غم القوم وكنا لحكمهم شاهدين ففهمناهما سليمان وكلا اتينا حكما وعلمنا نقوله داود منصوب
 باذكر والظرف بدل منهما والحرب كان زرعاً او غنبا نفشت تفرقت فيه واكلته ليلاً شاهدين حاضرين فحكم داود عليه السلام
 بالغنم لاصحاب الحرب وكان قيمتها على التساوي فقال سليمان وهو ذو واحد كعشرة غيره هذا ارفق بالفرقيين وهو ان يدفع
 الغنم الى اهل الحرب فينتفعوا بالباخا وشعرها والحرب الى اهل الغنم ليصلحوا حتى يبيعوا الى ما كان عليه ثم يرد كل منهما على الآخر
 فرجع داود الى قوله والضمير للحكومة وهي معهودة وان لم تكن مذكورة او للفتيا بضم الفاء الفتوى وهو جواب السائل وخص
 بالمسائل الشرعية ولو كان كل من الاجتهاديين صوابا لما كان لتخصيص سليمان عليه السلام بالذكر حجة لان كلا منهما اصاب الحكم
 حينئذ وفهمه وليس هذا قوله بالمفهوم المخالف بل احتجوا بما سلب الكلام ثم الدليل مبني على ان الانبياء عليهم السلام يجتهدون
 وانهم قد يخطئون في الاجتهاد وهو من باب الجاهلة لقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم وقصة داود اسرى بذكر ولكنهم لا يقرن
 على الخطاء لئلا يفوت حكمة البعثة وخالف قوم في الاول لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى وجماعة في الثاني لان الآية
 مأمورة باتباعهم فيلزم الامر باتباع الخطاء واعتراض على هذا الدليل بوجهين الاول انه يحتمل ان يكون الحكماء بالوحى والثاني ناسخ الاول
 وانما خص سليمان بالتميم لانه فهم الحكم الناسخ الذي عليه العمل الثاني انه يحتمل ان يكون كل من الحكمين صوابا ولكن حكم سليمان
 اصوب الثاني الاحاديث والآثار الدالة على ترتيب الاجتهاد بين الصواب والخطا بحيث صارت متواترة المعنى وان كان تفصيلا
 احاد او قيدا بالتواتر لانها لو لم تبلغ حد التواتر لم تصلح للاستدلال على الاصول كذا في التلويح وعندنا في بلوغها حد التواتر بحث وكذا في
 قطعية الدليل الاول وكذا في قطعية المسئلة ولحق المسئلة ظنية يكفي فيها الظن دون القطع خوط الفتاد وقال عليه الصلوة والسلام
 ان اصبحت فلك عشر حسنات واذا خضعت فلك حنة واحدة وعن عبد الله بن عمرو بن العاص ان رجلا اختصما الى النبي صلى
 الله عليه وسلم فقال لعمر افض بيننا قال افضي وانت حاضر قال نعم على انك ان اصبحت فلك عشرة اجور وان اجتهدت اخطأت

فلك اجراءه للحاكم وصححه وفي حديث آخر جعل اى جعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم للمصيب اجرين وللخطي اجرا واحدا وهو حديث عبد الله بن عمر بن العاص عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران اذا اجتهد فاطا فله اجر واحد واه البخارى والجمع بين الحديثين ان الاول من خواص المخاطب وعن ابن مسعود هو عبد الله بن مسعود بن غافل بالمجعة والفار من قبيلة هذيل ابن مدركة كان من عظماء الصحابة وفقهائهم حتى قال امامنا ابو حنيفة هو افقه الصحابة بعد الخلفاء الاربعة واكثرهم ارم من هب الخنفية عليه وقال حنيفة هو اشبه الناس برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في السيرة وقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم ما حدثكم ابن مسعود فصدقوه وقال تمسكوا بعمدة وقال لو كنت مؤمرا من غير مشقة لآمرت عليهم ابن ام عبد ذكره النبي صلى الله عليه وآله وسلم في النجباء والقيام والاخاء الاربعة للترمذى وكان يحمل نفل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ووسادته وطريقه وكان يقول ما من آية الا وانا اعلم انها لم تزلت وكيف تزلت ولو علمت ان احدا اعلم مني بكتاب الله لرحلت اليه بالجملة مناقبة لا تخصني بالمدينة سنة اثنتين وثلاثين وما ترى ان عثمان رضي الله عنه ضرب لا متناعه عن تسليم مصحفه لمن مفتريات الرافض ان اصبحت لمحمد تعالى اى من فضل وارشاده ولا اله الا الله من الشيطان اى من تصوى في الاجتهاد وزكالى الشيطان وهذا الاثر روى اياه احمد الترمذى والحاكم وصحاه وقد اشتهر بخطية الصحابة بعضهم بعضا في الاجتهاديات ومنها ان عباس بن عبد المطلب قال بالعول في الفرائض وتبعه الصحابة وانكره ابنه قال والذي احصى رمل عالجهم الم يجعل في شئ نصفاً وثلاثين ومنها ان ابن عباس قال يحل نكاح المتعة فقال ابن الزبير لو فعلت لوجعتك بجحارة دارك ومنها ان زيد بن ثابت قال الاب يحجب الاخوة كالا بن وا بن الابن ولجد لا يحجبهم فقال ابن عباس لا يتقي الله زيد يجعل ابن الابن كالا بن ولا يجعل للجد كالا بن ومنها انهم اختلفوا في عدة الحامل المتوفى زوجها لان المذكور في البقرة ان عدة المتوفى عنها زوجها اربعة اشهر وعشرا وفي سورة الطلاق ان عدة الحامل وضع الحمل فقال علي رضي الله تعالى عنه عدتها بعد الاجلين وقال ابن مسعود في منشاء بالهات ان سورة الطلاق نزلت بعد سورة البقرة ومنها ان عمر بن الخطاب منع اباه بركة في عزالته لما رآه بخطي في الاجتهاد كثيرا الثالث ان القياس مواثبات الحكم في غير المنصوص اعتبارا بالمنصوص بسبب علته جامعة بينهما كاثبات طرفة في الاثنيون اعتبارا بالنحر بسبب السكر وهو اعظم ابواب الاجتهاد فاد مظهر للحكم الثابت عند الله تعالى لا مثبت للحكم لان الحاكم بالشريعة هو الله تعالى فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وان لم يكن ثابتا به صريحا وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير فكذلك الحق فيما ثبت بالقياس واحد وفيه بحث اما اوله فلان القياس عند الخصم مثبت لا يظهر واما ثانيا فلان الدليل اخص من المدهى فان المدعى هو الاجتهاد والقياس قسم منه الرابع انه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا عليه الصلوة والسلام بين الاشخاص قيد بنود الشرعية لان حال الشرائع السابقة غير معلومة ويرى ان الانبياء كانوا يبعثون الى اقوام مختلفة باحكام مختلفة في زمان واحد ازلت انكار التفرقة غير مسلم لوجوب الجمعة على الرجال دون النساء وعلى الاحرار دون العبيد اباحة الحرير الذي ذهب للنساء دون الرجال الى غير ذلك قلت

فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم ان تصاف الفعل الواحد بالمتنافيين من الخطي اى المنع وهو يعم الحومة والكراهة والاباحتها حاصل الدليل ان الاحكام الثابتة بالنصوص العامة لجميع الاشخاص

فالصلوة فريضة على كل شخص وللغير حرام على كل شخص. وهكذا سائر الأحكام المنصوصة فينبغي ان يكون الاجتهاد دينيا ايضا عامة لجميع الأشخاص
فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم ان يكون شرب المثلث مثلاً حراماً على كل شخص لفتوى الشافعي ومباحاً على كل شخص لفتوى الحنفي فيلزم
اتصاف شربه بالحرمه والاباحه معاً وهذا محال والصحة والفساد فيلزم ان يكون صلوة الفجر اذا طلع الشمس في خلالها صحيحة لفتوى
اهل الحديث وفاسدة لفتوى الحنفية والوجوب وعدمه فيلزم ان يكون الوتر واجبا لفتوى الحنفية وبسته لفتوى الشافعية ثم هذا الدليل
على نظر لان عدم التفرقة في الأحكام المنصوصة لا يتلزم عدم التفرقة في الأحكام الاجتهادية واختار بعضهم تغيير الدليل كالشارح في
التلويح الى وجه آخر وتقريره لو كان كل مجتهد مصيباً لزم للجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد اذا استفتى العاقل مجتهد من
حنفياً وشافعياً فافتاه الاول بحل النبيذ والثاني بحرمته ولم يسبق عمل هذا العاقل على شيء من الحل والحرمه حتى يلزم بالاستقرار عليه لم
يتخرج احد هما عنده حتى يقلده وحده فيكون النبيذ عليه حراماً وحلاً لا معاني الواقعي وهذا محال ولما تحقق هذه الأدلة وللجواب
عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا التلويح تمسك القائلون بان كل مجتهد مصيب والحق مقتضى بوجه منها انه لو كان الحق واحداً لزم
التكليف بما لا يطاق لان المجتهد قد يكون مأموراً بطب ما هو الحق عند الله سبحانه وهو غامض لا يدرك اجيب باننا لنسلم انه مأمور
بذلك بل مأمور بالاجتهاد ومنه بان المصلين يتجهون القبلة الى جهات مختلفة ولا يؤمرون بالاعادة بعد طموس القبلة اجماعاً اجيب بان
الشارح جعل قبلة المحمدي حجة تحريم فقد روي انه نزل في ذلك ايضاً ولو اقم وجه الله في شرح التفسير قيل هو شرح للتوضيح لا للتفسير والجواب
انه شرح لها معاً كما ينظم للناظر فيه ويشهد له كلام الشارح في خطبة التلويح فانه قال ما حاصله اُهِمَّتْ اِرْصَافُ الشَّرْحِ بِحَيْثُ يَصِيرُ
الْمَتْنُ مُشْرَحاً وَيُزِيلُ الشَّرْحُ بَيَاناً وَوَضُوحاً وَرُسُلُ الْبَشَرِ اَيْ اَنْبِيَائِهِمْ مِنْ ذِكْرِ الْخَاصِّ وَارَادَةِ الْعَامِّ وَالظَّاهِرِ اَنْ رَأَى الْمُعْصِمُ سَأَوَاتِ الرُّسُلِ
وَالنَّبِيِّ كَالشَّارِحِ اَفْضَلُ مِنْ رُسُلِ الْمَلَكِيَّةِ هُمُ الَّذِينَ يَأْخُذُونَ بِالْحَقِّ عِزَّ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَيَبْلُغُونَهُ سَائِرَ الْمَلَكِيَّةِ وَفِي التَّنْزِيلِ اللَّهُ يَصْطَفِي
مِنَ الْمَلَكِيَّةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ وَرُسُلُ الْمَلَكِيَّةِ اَفْضَلُ مِنْ عَامَّةِ الْبَشَرِ اِرَادَ بِهِمُ الْاَوْلِيَاءُ وَالصَّالِحِينَ اَمَّا الْفَسَاقُ فَهُمْ كَالْبَهَائِمِ وَعَامَّةُ
الْبَشَرِ اَفْضَلُ مِنْ عَامَّةِ الْمَلَكِيَّةِ اَمَّا تَفْصِيلُ رُسُلِ الْمَلَكِيَّةِ عَلَى عَامَّةِ الْبَشَرِ اِلْجَامِيٌّ بَلْ بِالضَّرُورَةِ قَالَ بَعْضُ الْمُحْسِنِينَ اِرَادَ الضَّرُورَةَ
الدِّينِيَّةَ اَيْ لَا يَحْتَاجُ ثَبَتُهُ اِلَى دَلِيلٍ فِي دِينِ الْاِسْلَامِ وَاَمَّا تَفْصِيلُ رُسُلِ الْبَشَرِ عَلَى رُسُلِ الْمَلَكِيَّةِ وَعَامَّةِ الْبَشَرِ عَلَى عَامَّةِ الْمَلَكِيَّةِ فَلَوْجُوهُ الْاَوَّلُ اَنَّ اللَّهَ
تَعَالَى اَمَرَ الْمَلَكِيَّةَ بِالْحُجُودِ كَادَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى وَجْهِ الْعَظِيمِ وَالتَّكْرِيمِ اِشَارَةً اِلَى الْجَوَابِ عَمَّا قِيلَ اَنَّ الْحُجُودَ لَا يَدُلُّ عَلَى الْاَفْضَلِيَّةِ اَمَّا اَوْفَلَانَهُ يَحْتَجُّ
اَنْ يَكُونَ الْحُجُودُ اِلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَادَمَ كَالْقَبْلَةِ وَالْمَحْرَبِ فَلَا يَلِيزُ اَفْضَلِيَّةً وَلَا لَزَمَ كَوْنُ الْكَعْبَةِ اَفْضَلُ مِنْ نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاَمَّا
ثَانِيًا فَلَا يَحْتَجُّ اَنْ يَكُونَ الْحُجُودُ فِي عَرَفِ الْمَلَكِيَّةِ كَالسَّلَامِ فِي عَرَفْنَا وَاَمَّا ثَلَاثًا فَلَا يَحْتَجُّ اَنْ يَكُونَ اِلْمُرْتَمَاءُ لِلطَّيْعِ وَالْعَاصِي لَا تَكُونُ كَادَمَ عَلَيْهِ
السَّلَامُ بَدَلًا لِقَوْلِهِ تَعَالَى حِكَايَةِ اَيٍّ مِنْ اَبْنَيْي نَصَبَ عَلَى الْعِزِّ اَوَّلَ اَلْاَمْرِ اَيْ هَذَا الَّذِي كُتِبَتْ عَلَيْهِ هَذَا اِعْتَرَاضٌ مِنْ عَالِمٍ سُبْحَانَهُ
مَعْنَى اِرَايْتُ اَخْبَرَنِي كَمَا جَرَى بِهِ مَحَاوَرَةُ الْعَرَبِ وَالْكَافِ لَتَاكِيدِ الْخَطَابِ وَلَا يَحِلُّ لَهَا مِنْ اِلْعَرَابِ وَهَذَا مَفْعُولُ اَوَّلِ وَالْمَوْصُولُ نَعْتٌ
لَهُ وَالْمَفْعُولُ الثَّانِي مَحْذُونٌ وَالْمَعْنَى اَخْبَرَنِي عَنْ هَذَا الَّذِي كُتِبَتْ عَلَيْهِ لَمْ تَكُنْ عَلَيْهِ رَايَةً اَوْ اَعْتَرَضَ بَانَهُ يَحْتَجُّ اَنْ يَكُونَ التَّكْرِيمُ بِوَجْهِ اُخْرٍ غَيْرِ
الْحُجُودِ فَلَا يَلِيزُ اَلَا التَّكْرِيمُ عَلَى اَبْنَيْي فَقَطْ وَالْجَوَابُ اَنْ سِيَاقَ الْكَلَامِ يَدُلُّ عَلَى اَنَّهُ الْحُجُودُ وَقَالَ سُبْحَانَهُ وَاَذَقْنَا الْمَلَكِيَّةَ اِسْجَادَ الْاَدَمَ فَسَجَدُوا

إبليس قال وابعدهم من خلقك طينا قال ارايتك هذا الذي كرمت علي لئن اخرجتني الى يوم القيمة لا احتسب في ريتي الا قليلا وانا خير منه
 خلقتني من نار خلقت من طين دليل ثان على ان السجود للتكريم وذلك لان اسدلال إبليس على خيرية نفسه في مقام المعارضة دليل على
 ان امر السجود كان لخيرية آدم عليه السلام ومقتضى الحكمة الامر بالادنى بالسجود للاعلى دون العكس فيه نظرا لانه قول بالقبح العقلي لا لا شعري
 لا يقول به بل مذهبه انه لا يقهر من الله شي والجواب ان الدليل الزامي على المعزلة والفلاسفة او مبني على مذهب الماتريدية من تنزيه
 الحق سبحانه عما يستقبح العقل بقي في الدليل بحث من وجوه احدها ان قيل على تفضيل آدم نقط واجب بانه لا قائل بالفضل ثانيا بانه
 يدل على تفضيل رسل البشر لا على تفضيل عوامهم على خواص الملكة واجيب بان المدعى ان مجموع الأدلة تثبت المطلوبين لان كل واحد
 منهما مستقل في اثباته ثالثا بانه لا يتم الا اذا كانت الامم لجميع الملكة وهو غير ثابت اجيب بان قوله تعالى تسجد الملائكة كلهم اجمعون
 يدفع وهم تخصيص الامم بعضهم وامامنا قيل ان الله سبحانه ملكة مستغرقة في مطالعة جماله لا يعرفون آدم ولا غيره من المخلوقات
 وانهم لم يؤمروا بالسجود لآدم عليه السلام وانهم العالون المذكورين في قوله تعالى لا إبليس استكبرت ام كنت من العالين فهو مدفوع بهذا الآية
 وان ذكره بعض اهل الكشف الثاني ان كل احد من اهل اللسان اى لغة العرب والمراد من له معرفة بالساليب كلامهم يفهم من قوله تعالى
 وعلم آدم الاسماء كلها الآية نصب بجدوف اى تم وهو قوله تعالى ثم عرضهم على الملكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين قالوا ابشرك
 لا علم لنا الا ما علمنا انك انت العليم الحكيم قال يا آدم ابشرك باسمائهم فلما ابشرك باسمائهم قال الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض اعلم
 ما تبدون وما كنتم تكتمون ان القصد منه الى تفضيل آدم على نبينا وعليه السلام على الملكة والى بيان زيادة علمه وبيان استحقاقه
 التعظيم والتكريم وقرب بعضهم هذا الدليل بان آدم على نبينا وعليه السلام اعلم ولا علم افضل لقوله تعالى هل يتوى الذين يعلمون والذين
 لا يعلمون وليد عليه ان لهم علوما عظيمة اضداد العلم بالاسماء شاهدة اللوح المحفوظ ولا نظار التجارب المتطاولة وايضا لو لم يكن
 الا عرف باللغات افضل من غيره والذي اختاره الشارح من دلالات آية على التفضيل افضل الثالث قوله تعالى يا الله اصطفى لاصطفاه
 برغمه بن آدم ونوحا قال الحاكم في المستدرک سمى نوحا لكثر ذكركه واسمه عبد الغفار فعلى هذا نوح عربي من النجدة قال بعضهم عجمي معناه السك
 واختلف في انه قبل ادرين او بعده وقال ابن جرير بعد وفات آدم بمائة وستة وعشرين عاما وقال ابن عباس كان بين آدم ونوح عشرة
 قرون ثم اهل الحاكم وفي حديث المرفوع بعث الله تعالى نوحا بعد مائة سنة فلبث في قومه الف سنة الا خمسين عاما وعاش بعد الطوفان ستين سنة
 حتى كثرت الناس ونشرا رفاة الحاكم في المستدرک والبشر بعده من نسله وحده قال الله تعالى وجعلنا ذريته هم الباقين وذكره ان العرب الفرسي
 الزم من اولادهم والحشر والسند الرفد من اولادهم ويخرج وما جوج والصقارب والقرى من اولادهم وهاهنا نوح عليه السلام
 وهو اول من جاء بالنسخ وحرمة نكاح الاخت وال ابراهيم اسحق واسماعيل ويعقوب ويوسف وسائر انبياء بني اسرائيل ونبينا محمد صلى الله
 عليه وآله وسلم وعليهم و ابراهيم قيل اسم سرياني معناه اب رحيم وقال المورخون كان ولادته بعد الف سنة من خلق آدم وعاش مائة وخمسة و
 سبعين وعن ابى هريرة مائة ثمان و اهل الحاكم و آل عمران اسم رجلين صالحين احدهما عمران بن يصر وهو والد موسى وهارون عليهما
 السلام وثانيهما عمران بن ماثان وهو والد مريم ام عيسى عليه السلام كان بعد الاول بالف وثمان مائة سنة والمذكور ههنا هو الثاني على الصحيح بقوله

ما بعد وقيل الأول على العالمين والملائكة من جملة العالم وقد خص من ذلك أي مما دل عليه الآية بالاجماع تفضيل عامة البشر على رسل
 الملائكة يعني ظاهر الآية يدل على تفضيل آل إبراهيم وآل عمران عليهم من الرسل وغيرهم على جميع الملائكة من الرسل وغيرهم لكن تفضيل
 العامة من اولادهم على رسل الملائكة خلاف الاجماع فيكون مخصوصا من عموم الآية بقى معولا به فيما عدا ذلك أي بقى حكم الآية ثابتا فيما
 سوى تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة وهو تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة وهذا مبني على ان
 التخصيص انما وقع من الحكم الذي دل عليه الآية وقصر بعضهم فحاجا على التخصيص من بعض الظاهر وذلك اما تخصيص غير الانبياء من آل
 إبراهيم فيكون المراد انبياء اولادهم فيفيد تفضيل رسل البشر على الملائكة فقط لا تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة واما تخصيص رسل
 الملائكة من العالمين فيراد بالعالمين ما سوى رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل والعامة من البشر على عامة الملائكة فقط لا تفضيل رسل
 البشر على رسل الملائكة ولا خفاء في ان هذه المسئلة ظنية يكفي فيها فعل محمول والظرف مفعول مأم بهم فاعلم بالدلالة الظنية جواب
 سوال وهو ان العالم الذي خص منه البعض يكون ظني الدلالة على ما تقر في الاصول فلا يصح دليلا على مسئلة اعتقادية وحاصل الجواب ان
 المسائل الاعتقادية ثمان احدها ما يكون المطلوب فيه اليقين كوحدة الواجب تعالى وصدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم وثانيها ما يكفي فيها
 بالظن كهذه المسئلة والاكتفاء بالدليل الظني انما لا يجزئ في الاول بخلاف الثاني ان قلت قد دم القرآن اتباع الكفار الظن في دينهم قال تعالى
 ان الظن لا يغني من الحق شيئا استدلل به المتكلمون على ان الظن محظور في العقائد قلت المذموم والمحظور هو الاكتفاء بالظن كما سلف عن
 النظر الصحيح المفيد لليقين حيث يكون المطلوب تحصيل اليقين واما اذا قام الدليل الظني على حكم فلا محذور في اعتقاده على حسب الظن بل
 يكون انكار محظور الكون على خلاف الدليل الرابع ان الانسان يحصل الفضائل والكلمات العلية والعملية مع وجود العوائق من العوق وهو المنع
 والموانع عطف تفسير من الشهرة والغضب الشهرة قوة تجلب المنافع من مطعوم وملبوس ونحوهما والغضب قوة تدفع المضار فمن افتر الاول
 جلب للحرمان والثاني الايثار بلا حق ومنع الحاجات السوء بالفهم الظن عطف على وجود او الشهرة الضرورية الشاغلة أي المانعة من الكتاب
 الكلمات ولا شك ان العبادات وكسب الكمالات مع الشواغل والصوائف أي الموانع اشق أي اصعب وادخل في الاخلاص فيكون الانسان افضل
 من الملك اذ طاعتهم طوعية كالنفس للانسان وهذا الدليل الزاوي لا يتنازع على الحسن والقبح العقليين اما الاشاعة فيجوز عندهم الثواب الكثير والطاعة
 قليلة فيرشاقوا استدلل بعضهم على المطلوب بقوله عليه الصلاة والسلام افضل العبادات احمرها بالحار المهمة والزاد للجهنم أي اشقها وفيه نظر من
 حيث صح الحديث اذ قال الزكريا لا يعرف وقال ابن القيم لا اصل له وقيل هو من قول ابن عباس وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعة
 كالقاضي ابي بكر الباقلاني وابي عبد الله الحلبي ولا ستاذ ابي اسحق الاسفرائيني والشيخ محي الدين بن العربي صاحب الفتوحات الى تفضيل الملائكة
 ونسكوا بوجوه الاول ان الملائكة ارفع من اجسادهم لا فائدة بالاجسام كالملة بالفعل فان الحكماء زعموا ان المجرات ليس
 بها كمال منتظر بل كل ما يمكن لها من الكمال فهو حاصل لها بالفعل لزعمهم ان الحادث يتبع مادة مبرأة عن مبادئ الشرور والآفات كالشهوة
 والغضب تمثيل للبادي واكثر الانفال القبيحة صادرة عن هاتين القوتين وعن ظلمات الهوى والصورة أي عن الصفات الجسمانية للشاكلة بالظلمات
 في منعها عن مشاهدة الاسرار الالهية قوية على الانفال العجيبة كتحريك السحب والرياح وانزال الامطار واحداث الخسوف والزلازل تصوير لاجنة

دالة بالكواش زعموا ان كل ما هو مجرد غير متعلق ببدن فهو عالم بكل كائن لان العلم ممكن له وكل ممكن له يكون حاصل بالفعل ما فيه ما واتيها
 بدلان عن الكواش من غير غلط والجواب ان معنى ذلك اي بناؤه على اصول الفلسفية وازالة سلمية لان الملكة عندنا اجم لطيفة
 وليست مجردة بطل ما فزعوا على التجرد ولو سلم التجرد فلا نسلم ان كل كمال ممكن فهو حاصل له بالفعل وانما غلطة بكل كائن وايضا البحث انما
 هو عن الافضلية بمعنى كثرة الثواب وكان الواجب على الشارح ان يذكره ايضا ليكون جوابا عن الكالات السئلة عندنا كالتبري عن الشهوة
 والغضب والقوة على الافعال العجيبة ولكن تبصر صاحب المواقف في الاكفاء بما ذكره الثاني ان الانبياء مع كونهم افضل البشر يعلمون و
 يستفيدون منهم بدليل قوله تعالى علم شديد القوى احد مفعولي التعليم محذوف اي علم الوحي النبي صلى الله عليه واله وسلم ملك شديد قوة
 وهو جبرئيل عليه السلام ومن قوته انه رفع مدائن قوم لوط على جناحه على السما ثم قلبها وكان يصير على ايام من الكفار فيهلكون في الحين وقوله
 تعالى نزل به اي بالقران الراسخ الامين وهو جبرئيل لانه امير الله تعالى في تبليغ الوحي بلا زيادة ونقص على قلبك خص القلب لانه معدن
 العلم ولا شك ان المعلم افضل من المتعلم والجواب ان التعليم من الله تعالى وملكته انما هم المبلغون واسناد التعليم اليهم مجازي وايضا البحث
 في كثرة الثواب وايضا كثيرا ما يفوق المتعلم على المعلم الثالث انه قد اطرقت بشديد الطاء والاضداد هو الوقوع على نجر واحد بلا اختلاف في الكتاب
 والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء نحو كل امن بالله وملكته وكتبه ورساله وفي الحديث الايمان ان تؤمن بالله وملكته وكتبه ورساله
 وما ذلك الا لتقدمهم في الشرف والرتبة والجواب ان ذلك اي تقديمهم في الذكر لتقدمهم في الوجود كما في قوله تعالى لا تأخذوا سنة ولا نام
 اذ لولا رعاية التقدم في الوجود لكان تاخير السنة اولى اولان وجودهم اخفى لاحتمالهم من الابصار فالايمان بهم اقوى اي اصعب حصولا
 من الايمان بالرسول لان الوهم قد ينكر وجود غير المحسوسات وبالتقديم اولى والحاصل انه ليس علة التقديم هو الشرف كما زعموا ويحتمل ان يكون
 التقديم لتوقف الايمان بالرسول على الايمان بالملائكة لانهم المبلغون للوحي والاوامر والذاهي الرابع قوله تعالى لا يستكفهم العلم ولا ملكة
 عارة وملك اشترى والمسيح عيسى عليه الصلوة والسلام سمى به لانه كان يمسح المرضى فيعافون اولان جبرئيل عليه السلام مسحه حين ولدوا
 لان كان يلبس المسح اي الصوف ان يكون عبدا لله اي لا يستحي عن العبيية ولا الملكة المقربون فان اهل اللسان يفهمون ذلك
 افضلية الملكة من عيسى عليه السلام اذ القياس فمثل من التركيبات الترقى من الادنى الى الاعلى يقال لا يستكف من هذا الامر
 الوزير ولا السلطان ولا يقال السلطان ولا الوزير فثبت ان الملكة افضل من المسح لا تأكل بالفصل اي بالفارق بين عيسى عليه السلام و
 غيره من الانبياء اي لا تأكل بانهم افضل من عيسى عليه السلام واثبت فضلهم من باقي الانبياء فثبت فضلهم على الكل والجواب ان النصارى
 استغفموا المسيح بحيث يرتفع برزخهم من ان يكون عبدا لله بل قالوا ينبغي ان يكون ابن الله لانه مجرد لا اب له تفسير للوجود وهذا غير التجريد
 الذي يقوله الفلاسفة في العقول والارواح وكان يبرئ الامم لاجرا وتخليص المريض عن المرض وقال ابن عباس الامم من ولد اعشى راء ابن
 جبريل وفي رواية عنه قال الامم اعشى المسح العين راء ابن ابي حاتم وزعم صاحب الكشاف انه لم يكن في هذه الامم ملكة غير قتادة بن دعامة
 التابعي المفسر وقال بجاهد الامم من يصبر بالنهار دون الليل راء ابن المنذر والابره هو الذي على جلد ابيض قال اهل التفسير بعث في
 زمان الطب فبارأ في يوم خمسين الفاشترط الايمان وبكى الموتى قال معاوية بن قرة سالوه احياء سلام بن نوح فقتل فخرج اشمط ومات وهو شاب

أَلَمْ يَنْزِلِ الْقُرْآنُ مِنْ عِنْدِ غَيْرِهِ
 فَاسْأَلْكَ اللَّهُمَّ سِتْرَ عِيُوبِهِ
 فَلَسْتُ عَلَى عَقْلِي وَعِلْمِي بِوَأْتِيَتْ
 بِضَاعَتِي الْمَرْجُوتَةَ خَذَاهَا تَكْرُمًا
 لَقَدْ مَتْنِي ضَرْفُ وَجْهِكَ سَائِلًا
 وَجُودَكَ بِحَرٍّ ذَاخِرٌ مَتَمَوِّجٌ
 وَغَابَ عَنِ الْغَوَاصِ غَايَةُ قَعْرِهِ
 وَأَنْتَ تَعِينُ الْعَبْدَ خَيْرَ أَعَانَةٍ
 وَلَوْلَمْ تَدَارِكْهُ بِفَيْضِ مَسْلَسِلِهِ
 وَلَوْلَمْ يُعْنِدْهُ مِنْ جَنَابِكَ عَصَمَةٌ
 فَضَاعَفَ لَهُ يَوْمَ الْجَزَاءِ ثَوَابُهَا
 وَأَنْتَ حَفِظْتَ الْكُلَّ عَنْ شَرِّ حَاسِدٍ
 وَصَلَّ عَلَى خَيْرِ الْبَرِيَاءِ مُحَمَّدٍ

وَكُلِّ كِتَابٍ غَيْرِهِ زَلَّ قَائِلُهُ
 لَكَانَ كَثِيرَ الْاِخْتِلَافِ مُقَاوِلُهُ
 إِذَا عَرَضَتْ لِلنَّاطِرِينَ مَسَائِلُهُ
 وَلَكِنْ عَلَى فَيْضٍ يَدُومِ سِلَاسِلُهُ
 وَأَوْفَى لَنَا الْكِيلَ الْوَسِيدَ مَكَائِلُهُ
 وَأَنْتَ الَّذِي يَغْنَى الْفَقِيرُ نَوَافِلُهُ
 وَلَا يَنْتَهِي انْهَارُهُ وَجَدَّ وَلَهُ
 وَقَدْ شَطَّ عَنْ نَيْلِ السَّفَاثِنِ سَاحِلُهُ
 إِذَا انْقَطَعَتْ أَسْبَابُهُ وَوَسَائِلُهُ
 لِمَا كَثُرَتْ فِي كُلِّ عِلْمٍ مَسَائِلُهُ
 فَتَالَيْفَ زُورٍ وَخَبْطٍ دَلَالَتُهُ
 كَمَا زَرَعَ حَبَّ دَامَ تَتَمُّوْنَ سَنَابِلُهُ
 وَخَصَمَ لِحُجُوجِ يَطْمُسُ الْحَقَّ بَاطِلُهُ
 كَرِيمُ السَّجَايَا لَا تُعَدُّ فُضَائِلُهُ

وَاصْحَابِهِ الْأَخْيَارَ طُرًّا وَآلِهَ

وَسَلِّمْ بِتَسْلِيمٍ يَجُودُهُ اِطْلَهُ

تَمَّتْ